شلومو ساند

إختراع الشعب اليهودي



كتاب شلومو ساند: «اختراع الشعب اليهودي» يستحق كل ترحيب، وهو في الوقت نفسه تمرين ضروري في حالة إسرائيل من أجل تفكيك الميثة القومية التاريخية والدعوة إلى إسرائيل التي يتشارك فيها على قدم المساواة كل سكانها. وقد لا تؤدي الكتب التي تدمج بين العاطفة وسعة الإطلاع إلى تغيير الأوضاع السياسية، لكن إن فعلت ذلك فإن هذا الكتاب سيعد علامة فارقة.

إريك هوبسباوم

كتب شلومو ساند كتابا رائعا. وبأسلوب رصين، علمي ونثري، عمل ببساطة على تطبيع التاريخ اليهودي. وبدلا من ميثة الأمة الفريدة والمصير الخصوصي- الشعب المطرود، المعزول، التائه، والعائد أخيرا إلى وطنه الحق- فإنه أعاد بناء تاريخ اليهود وإدماجه في القصة العامة للبشرية.

توني جادت

مقولات ساند تذهب إلى المحرّم وتفككه، وهو بهذا ينقل النقاش التاريخي الإسرائيلي من إطار المؤرخين الجدد الذين كشفوا وقائع النكبة والطرد المنظم العام ١٩٤٨، إلى أفق جديد قوامه إعادة نظر جذرية في المسلمات الصهيونية واخضاعها لمحاكمة تاريخية جذرية.

إلياس خوري

السؤال الذي يطرح بعد قراءة هذا الكتاب هو: هل نحن أمام ظاهرة خاصة يختص بها اليهود أم هل نحن أمام قانون عام؟ أي أن كل تواريخ الأمم التي تدرس في المدارس الثانوية مفبركة من الألف إلى الياء.

المنصف المرزوقي



الأردن، عمّان، وسط البلد، شارع الملك حسين، بناية رقم 12
ص. ب 7855 هاتف 4638688 6 00962
فاكس 4657445 6 00962 ◆ منشورات العام 2011





The Invention Of The Jewish People
Shlomo Sand

اختراع الشعب اليهودي
شلومو ساند

طبعة خاصة بالعالم العربي

2011



الأهليّة للنشر والتوزيع
e-mail : alahlia@nets.jo
الفرع الأوّل (التوزيع)
المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين - بناية رقم 12
هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962
ص. ب : 7855 عمّان 11118 ، الأردنّ
الفرع الثاني (المكتبة)
عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،
بجانب البنك المركزيّ الأردنيّ ، مكتب القاصة - بناية رقم 34

◆



مدار المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية
MADAR The Palestinian Forum for Israeli Studies
رام الله - المصيون - عمارة ابن خلدون - تلفون: 2966201 2 (972)
فاكس: 2966205 2 (972) - ص. ب: 1959
e-mail: madar@madarcenter.org

تصميم الغلاف: حسني رضوان
لوحة الغلاف: «شخصية في الصحراء» للفنانة فردا ساند

شلومو ساند

إختراع الشعب اليهودي

ترجمة: سعيد عيّاش

تدقيق الترجمة: أسعد زعبي

مراجعة وتقديم: أنطوان شلحت





الإهـــداء

إلى أسعد زعبي وجميع أبناء جيله من

الفلسطينيين والإسرائيليين الراغبين

في السلام والمساواة

المحتويات

مقدمة إلى قراء الطبعة العربية ٩

تقديـم: الوقائع الخفيّة لعملية اختراع «الشعب اليهودي» ١١

توطئة: عبء الذاكرة ١٩

الفصل الأول: صنع الأمم: الجمهور كسيد والمساواة كخيال ٤٧

الفصل الثاني: «الميثوتاريخ»: في البدء خلق الله الشعب ٩٧

الفصل الثالث: اختراع المنفى: «وتتهوّد كثير من شعوب الأرض» ١٧٧

الفصل الرابع: أقاليم الصمت في أعقاب الزمن (اليهودي) المفقود ٢٥٣

الفصل الخامس: تفخيم وإقصاء: سياسة الهويات في إسرائيل ٣٢٥

مقدمة إلى
قراء الطبعة العربية

(*) إني سعيد بترجمة كتابي إلى اللغة العربية بل ويسعدني أكثر صدوره في رام الله في فلسطين. وأعتز بشكل خاص بحقيقة أن الذي بادر إلى صدور الكتاب في المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية «مدار» هو الشاعر الراحل محمود درويش.

إن اللغة الأولى التي ظهر بها الكتاب كانت العبرية، وهي لغة كتابتي وأحلامي. ورغم أني لم أولد في إسرائيل، وأني ابن لمهاجرين، إلا أن معظم سنوات عمري قضيتها في يافا وفي تل أبيب. لذلك أعتبر نفسي إسرائيلياً متصلا بالمكان الذي ترعرع فيه. لكن هذا الارتباط العميق لم يمنعني من محاولة فهم العملية الاستيطانية المؤلمة التي نشأ فيها المجتمع والثقافة اللذان أعيش فيهما بل وتفكيك الميثات (Mythes) والأساطير التي خلقت لإضفاء الشرعية على هذه العملية.

كتب هذا الكتاب بعد التقدم المفاجئ للهستوريوغرافيات المسماة في إسرائيل «ما بعد صهيونية». التقطت إنجازات علوم الآثار الإسرائيلية الجديدة، أضفت لذلك تحليلا لأبحاث تاريخية قديمة منسية ودمجتها سوية مع نظريات عصرية في بحث الأمة والقومية. ربما لم أكتشف أي جديد في هذا الكتاب، ومع ذلك فقد أزلت الغبار عن مواد همشت للجوانب ونظمت المعلومات بشكل نقدي لم يسبق، وفقا لمعرفتي، أن تم طرحه قبل ذلك. اتهمني المؤرخون الصهاينة بأني منكر الشعب اليهودي. ورغم أن نيتهم غير الشريفة من استعمال هذا المصطلح هي التذكير بالجرم القبيح المسمى «إنكار الكارثة» فلا بد لي من الاعتراف بأنهم كانوا على حق. على الرغم من أن مصطلح «شعب» فضفاض، وغير واضح جداً، إلا أنني لا أعتقد بأنه كان في أي زمن مضى شعب يهودي واحد مثلما لم يكن هناك شعب مسلم واحد. لقد كان هناك ولا يزال يهود ومسلمون في التاريخ، وتاريخهم غني، متنوع ومثير.

اليهودية، مثل المسيحية والإسلام، كانت على الدوام حضارة دينية مهمة وليست ثقافة - شعبية قومية. إن الذي وحد اليهود على مر التاريخ هو مكونات عقائدية قوية وممارسة طقوس غارقة في القدم. ولكن، مثلما نعلم جميعا لا موطن للإيمان وخلافا لذلك فإن الشعوب ينبغي أن يكون لها وطن. لذلك اضطرت الصهيونية إلى تأميم الديانة اليهودية وتحويل تاريخ الجماعات اليهودية إلى سيرة شعب «إثني».

ومع ذلك، إذا لم يكن في الماضي شعب يهودي، ولا توجد اليوم أمة يهودية، فقد خلق الاستيطان الصهيوني شعبين في الشرق الأوسط. يوجد اليوم شعب فلسطيني يحارب بضراوة من أجل حريته وبقية وطنه، ويوجد شعب إسرائيلي له لغة وثقافة لا يشاركه فيهما أحد من كل هؤلاء الذين يعرفون أنفسهم في العالم كيهود. تستصعب الصهيونية الاعتراف بهذين الشعبين وتتعامل معهما كلقيطين غير شرعيين. ورغم أن يهود العالم يفضلون البقاء في أوطانهم، إلا أن الصهيونية تعتبرهم رأس جسر لاستيطان «شعب يهودي» عالمي وتُنكر خلقها لهذه القوميات.

وأعتقد مع ذلك بأنه ينبغي الاعتراف بإسرائيل، لا كدولة «الشعب اليهودي» بل دولة كل المواطنين الإسرائيليين المقيمين فيها بغض النظر عن أصلهم أو ديانتهم. ورغم أن إسرائيل ولدت من خلال خلق كارثة فظيعة للسكان المحليين، فقد تشكل في المنطقة واقع لا يؤدي إنكاره الكلي إلا إلى إنتاج مزيد من الكوارث الجديدة. وكما هو معروف، فحتى الطفل الذي يولد جراء عملية اغتصاب له الحق في العيش. لكن من الواجب منعه بكل الطرق من تتبع خطى والده. عليه تعلم تاريخ ظروف ولادته وإصلاح الأضرار التي حدثت للعالم جراء قدومه بكل ما أوتي من قوة. وعلى اليهود الإسرائيليين إدراك أنه لا يمكنهم العيش في الشرق الأوسط من دون العرب وأيضا إذا تحقق حلم الدولتين عليهم العيش والازدهار في علاقة كونفيدرالية.

يحاول هذا الكتاب أن يكون مساهمة بسيطة في تغيير النظرات إزاء الماضي، والتي يجب أن ترافق عملية تقبل الآخر والقدرة على العيش معه. وكما حاولت فحص وتفكيك ميثات قومية، آمل بأن يكون هناك باحثون عرب، فلسطينيون وآخرون، يقومون بفض الغبار عن المسلمات الهستوريوغرافية المتهالكة كي نخلق معًا ذاكرات جماعية أكثر توافقا مع القرن الحادي والعشرين.

شلومو ساند
تل أبيب - ٢٠١٠

تقديـم

الوقائع الخفيّة لعملية

اختراع «الشعب اليهودي»

بقلم: انطـوان شلحـت

(*) أدّى هذا الكتاب (اختراع الشعب اليهودي) لمؤلفه البروفسور شلومو ساند، أستاذ التاريخ المعاصر في جامعة تل أبيب، منذ صدوره لأول مرة باللغة العبرية في العام ٢٠٠٨، ولا يزال يؤدي إلى مناقشات عاصفة في إسرائيل وخارجها، نظرًا لكونه «أحد أكثر الكتب إثارة وتحديًا، مما لم تألفه الأبحاث الإسرائيلية منذ فترة طويلة بشأن موضوعة الشعب اليهودي المشحونة»، على حدّ تعبير مؤرخ إسرائيلي آخر.[١]

وسيلاحظ القراء أن المؤلف يحاول، على امتداد صفحات الكتاب كلها، أن يجيب بأناة الباحث وبتمحيص دقيق عن أسئلة متفرعة من السؤال الرئيس المتعلق بحيثيات ووقائع اختراع الشعب اليهودي، من قبيل ما يلي:

- متى وُجد الشعب اليهودي، هل بالتزامن مع نزول التوراة في سيناء، أم مع احتلال أرض كنعان، أم بجرّة قلم بضعة مؤرخين يهود من القرن التاسع عشر تصدوا- في ظل تبلور الحركات القومية في أوروبا- لمهمة اختراع هذا الشعب، على غرار باحثين من ذلك الوقت أبناء ثقافات أخرى انصرفوا إلى دراسة الماضي، واختلقوا شعوبًا مغايرة في سبيل إيجاد أمم مستقبلية وتثبيتها؟.

- في أية فترة زمنية جرى نقل كتاب التناخ من خزانة الكتب الثيولوجية- الدينية إلى خزانة الكتب التاريخية- القومية؟ .
- هل تمّ تهجير سكان «ملكوت يهودا» بالتزامن مع دمار الهيكل الثاني في سنة ٧٠ ميلادية، أم أن ذلك كان أسطورة مسيحية تسربت رويدًا رويدًا إلى الإرث اليهودي وجرى استنساخها بقوة داخل الفكرة الصهيونية؟ وإذا لم يتم تهجير هؤلاء السكان، فما الذي حلّ بمصيرهم؟ .
- هل اعتنقت مملكة الخزر الغامضة الديانة اليهودية فعلاً؟ وكيف تكوّنت الجاليات اليهودية في أقطار أوروبا الشرقية؟ .
- هل اليهود هم «شعب عرقي» ذو جينات خصوصية؟ أم أن من المعقول الافتراض، أكثر، بأن ما دجّج الحديث عن «الجينات اليهودية» بيولوجيًا هو انعدام ذاكرة شعبية واحدة أو تاريخ مشترك موثوق فيه ويتحلى بالصدقية ويكون كافيًا بصورة بليغة لإرساء دعائم هوية يهودية جمعية على المستوى القومي؟ .
- ما الذي يختبئ وراء مصطلح «دولة الشعب اليهودي»، ولماذا لم يتحوّل هذا الكيان، حتى الآن، إلى «جمهورية إسرائيلية»؟ .

ومع أن المؤلف يخلص، في نهاية الكتاب، إلى استنتاج فحواه ضرورة الدفع قدمًا بفكرة جعل إسرائيل «دولة جميع مواطنيها»، في إطار «مقاربة الدولتين» حلاً مرغوبًا للصراع عمومًا، إلا إن الاستنتاجات التي يتوصل إليها في معرض تفنيد أسطورة اختراع أو اختلاق الشعب اليهودي توسع دائرة الضوء كثيرًا من حول أراجيف رواية الحركة الصهيونية، بشأن تلك الأسطورة، من جهة وبشأن مشروع استعمار فلسطين وما ترتب عليه من آثار كارثية مدمرّة بالنسبة لسكانها الفلسطينيين الأصليين، من جهة أخرى موازية. وهو يؤكد، في هذا الصدد، أن الرواية التاريخية القائلة إن «الشعب اليهودي» قائم منذ نزول التوراة في سيناء، وإن الإسرائيليات والإسرائيليين من ذوي الأصل اليهودي هم ذراري ذلك الشعب، الذي «خرج» من مصر واحتل أرض إسرائيل واستوطن فيها لكونها «الأرض الموعودة» من طرف الرب، وأقام من ثمّ مملكتي داوود وسليمان وبعد ذلك انقسم على نفسه وأنشأ ملكوت يهودا وملكوت إسرائيل، وإن هذا الشعب تشرّد نحو ألفي عام في الدياسبورا بعد دمار الهيكل الثاني، ولكنه على الرغم من ذلك لم يذب في الشعوب (الأغيار) التي عاش بين ظهرانيها،

هي رواية غير موثوق فيها على الإطلاق، بل إنها انتفت تمامًا ولم يكن لها أي أنصار أو أي مريدين حتى نهاية القرن التاسع عشر. وفقط في ذلك الوقت نضجت الظروف، التي أوجدت فرصة ذهبية نادرة استفاق فيها هذا الشعب الشائخ من غفوته الطويلة وأضحى في إمكانه أن يعدّ العدّة كي يستعيد صباه ويجدّد عودته إلى «وطنه» القديم- الجديد. ولا يزال الكثير من الإسرائيليين يعتقدون أنه لولا مذابح النازية في القرن العشرين لكان ملايين اليهود سيهاجرون إلى إسرائيل بملء إرادتهم، لأن ذلك كان بمثابة حلم داعب مخيلتهم على مدى آلاف الأعوام. بكلمات أخرى يرى ساند أن الحركة الصهيونية هي التي استفادت، على ركام أبحاث مفبركة، من فكرة «الشعب اليهودي الواحد» بهدف اختلاق قومية جديدة، وبهدف شحنها بغايات استعمار فلسطين.

وقد تمثلت النتيجة البدهية لذلك كله في أن هذا «الوطن»- فلسطين- عائد إلى الشعب اليهودي وإليه فقط، لا إلى أولئك «القلائل»- الفلسطينيون- الذين أتوا إليه بطريق الصدفة ولا تاريخ قوميًا لهم، وفقًا لمزاعم تلك الحركة. وبناء عليه فإن حروبه لاحتلال الوطن وحمايته من كيد الأعداء هي حروب عادلة بالمطلق، أمّا مقاومة السكان المحليين الأصليين فإنها إجرامية، وتبرّر ما ارتكب ويُرتكب بحقهم من آثام وشرور، مهما تبلغ فظاعتها.

غير أنّ بيت القصيد في ما يؤكده ساند هو ما يلي: إن الأكوام السالفة في تلك الذاكرة المشتركة لم تتراكم في دولة إسرائيل بصورة تلقائية، وإنما حدث ذلك كله بفعل فاعل محدّد منذ نهاية القرن التاسع عشر، كومة في إثر كومة، وبواسطة إعادة كتابة الماضي (اليهودي)، على يد كتّاب أكفاء عكفوا على تجميع شظايا ذاكرة يهودية- مسيحية واستعانوا بخيالهم المجنح كي يختلقوا، بواسطتها، شجرة أنساب متسلسلة لـ «الشعب اليهودي». وفي ضوء ذلك فإن عملية «التذكر» العامة لم تكن موجودة قبل ذلك التاريخ. غير أن الأنكى من هذا، في عرفه، هو أنه على الرغم من كونها عملية مخترعة، يعوزها الصدق وتفتقر إلى القرائن العلمية القاطعة، فإنها لم تتغير قيد أنملة منذ بدء تدوينها، وقد ساهمت في هذا، على وجه الخصوص، الدراسات الأكاديمية عن الماضي اليهودي، والتي أنتجتها الجامعات اليهودية في فلسطين ومن ثم في إسرائيل، وكذلك معاهد الدراسات اليهودية التي انتشرت في أنحاء العالم الغربي المختلفة، علاوة على عوامل أخرى. وكانت الإنتلجنسيا اليهودية، التي ضمت مدرسين وأدباء وشعراء وكتاب مقالات، سبقت المؤسسة الأكاديمية في فهم

الصبغة «الصحيحة» للماضي اليهودي وقيمته في الصياغة الأيديولوجية للحاضر. فمع توسع الاستيطان في أوائل القرن العشرين وإقامة المدارس العبرية الأولى، أضحى التناخ كتاباً تربوياً- قومياً يدرس في حصص تعليم مستقلة، وليس كجزء أساس من تعليم اللغة والأدب، والمدرسون المهاجرون، وأولئك الذين أصبحوا مدرسين بعد قدومهم إلى فلسطين، لم ينتظروا النخب الجامعية والرسمية كي يدركوا الفائدة الكامنة في تحويل كتاب التناخ إلى نص نموذجي في تدريس ومعرفة الماضي الجمعي، وكي يدركوا الوظيفة المزدوجة التي يمكن للكتاب المقدس أن يؤديها في نحت وتصميم الهوية القومية، والمتمثلة أولاً في إيجاد نقطة انطلاق «إثنية» لوجود طوائف دينية مشتتة ومتنوعة في أرجاء العالم، وثانيا في خلق القناعة الذاتية بحق السيادة على البلاد.

بناء على ذلك فإن ما يمكن قوله هو: على الرغم من أن عملية «اختراع الشعب اليهودي» كانت جزءًا من عملية اختراع شعوب وأمم أوسع وأشمل شهدتها أوروبا في القرن التاسع عشر، إلا إن التمسك بالمتخيّل القومي لدى إسرائيل والحركة الصهيونية كان ولا يزال أشدّ هوسًا واستحواذًا مما لدى أمم وشعوب معاصرة أخرى. وثمة فارق نوعي آخر، فعمليات اختراع الأمم والقوميات في أوروبا، التي بدأت منذ أواخر القرن الثامن عشر، تمت على مقاس جماعات كانت، في معظم الحالات، مقيمة في بقع جغرافية متقاربة وتحلت كل منها بخصائص إثنية مشتركة أو متشابهة (مثل اللغة في حالات كثيرة، لكن ليس فقط)، في حين أن اليهود كانوا مفتقرين إلى هذه الخصائص كليًا في البلدان المختلفة التي عاشوا فيها. ولعل الجماعة اليهودية الوحيدة، التي تحلت بسمات إثنية مشتركة على مرّ التاريخ كله، هي تلك التي يطلق عليها ساند اسم «شعب اليديش»، إلا إنها على الرغم من ذلك لم تتطلع إلى الاستقلال «القومي»، وتمثّل أقصى ما طالبت به في الحكم الذاتي الثقافي في إطار روسيا القيصرية. وفي الوقت الذي تعيّن على القوميات الأوروبية، برسم ما ذُكر، أن تخترع وعيًا قوميًا وتاريخًا قوميًا ورموزًا قومية، على غرار علم ونشيد قومي وطوابع بريد ولباس وأبطال قوميين ولغة جديدة أحيانًا، فإن ما تعين على اليهود اختراعه هو الشعب نفسه، وفي نهاية المطاف فإن المؤرخين الصهيونيين وجدوا «ضالتهم» في «الشعب الإسرائيلي» في فلسطين فحولوه إلى شعب يهودي، وحولوا «دولة إسرائيل» من ثمّ إلى «دولة اليهود» أو «دولة الشعب اليهودي».

ويقوم المؤلف، في هذا الخضم، بتفكيك الأركان كلها التي قامت عليها عملية اختراع هذا الشعب، ولا سيما ركنين أساسيين منها ربما يعتبران الأكثر وقعًا وإفكًا، وبالتالي فإن محصلة تفكيكهما تتراءى في الكتاب على الوجه الآتي:

أولاً، نفي ما يسمى بـ «الشتات اليهودي»، الذي تقف وراءه فكرة طرد الرومان لليهود سنة ٧٠ للميلاد بعد تدمير الهيكل. ثانيًا، دحض الادعاء بأن الدين اليهودي لم يكن دينًا تبشيريًا، بل بقي محصورًا في العرق الذي اعتنقه منذ بداياته. وكانت الدلالة الرئيسة المتوخاة لهذا الادعاء هي أن الشتات الذي رحل إلى مناطق مختلفة من العالم وكُتب له البقاء يعود من ناحية جذوره العرقية والقومية إلى القبائل اليهودية الأصلية التي كانت في فلسطين وطُردت منها، وأنه لم تدخل اليهودية أجناس وقوميات أخرى أثرت في نقاء العرق اليهودي.

وفي إطار ذلك فإنه يؤكد، من جملة أشياء أخرى، أن طرد «الشعب اليهودي» من وطنه لم يحدث أبداً من ناحية عملية، لكن رواية الطرد والتشريد كانت ضرورية من أجل بناء ذاكرة للمدى البعيد وضع فيها شعب عرقي متخيل ومنفي باعتباره استمرارا مباشرا للشعب التوراتي القديم. ويمضي قائلاً:

> شرعت بالتفتيش عن كتب تبحث في طرد اليهود من البلاد، وعن سبب أو عن حدث مؤسس في التاريخ اليهودي، كالمحرقة النازية تقريبا، لكنني فوجئت حين تبين لي أنه لا وجود لكتب أو أدبيات توثق مثل هذا الحدث. والسبب بسيط وهو أنه لم يقم أحد على الإطلاق بطرد شعب البلاد، فالرومانيون لم يطردوا شعوبًا (عقب احتلالاتهم)، وما كان في إمكانهم القيام بذلك حتى لو رغبوا فيه، إذ لم تتوفر لديهم قطارات أو شاحنات من أجل ترحيل أو نفي شعوب أو مجموعات سكانية بأكملها.[٢]

إن كتاب ساند، إذن، يعد تحديًا للمؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية واليهودية أيضًا، لا للمزاعم الصهيونية التضليلية فقط المتعلقة بـ «الوطن» وسواه من قضايا خلافية. وهو يعيب على هذه المؤسسة برمتها أن أيًا من «رموزها» لم يكن شريكًا في السجال الذي دار في نهاية

الثمانينيات من القرن العشرين في شأن ما عرف باسم «المؤرخين الجدد»، والذي أنتج أبحاثًا مهمة شكلت الأرضية الخصبة لكتابه، جنبًا إلى جنب أبحاث نقدية أخرى في علم الاجتماع وعلم الآثار. كما أنه يحاول أن يقدّم تفسيرًا خاصًا لأفول نجم تيار «المؤرخين الجدد» خلال الأعوام القليلة الفائتة، أو بالأحرى لعدم قدرة هذا التيار، مع أنه الأكثر مدعاة للتعاطف في منظومة العلاقات بين إسرائيل والفلسطينيين، على أن يترك بصمات تحويلية في الوعي الإسرائيلي العام. إن فحوى تفسيره هو أن استغراق دراسات «المؤرخين الجدد» في تحليل النتائج المترتبة على حرب العام ١٩٤٨، سواء بالنسبة للمجتمع الإسرائيلي أو بالنسبة للمجتمع الفلسطيني، لم ينطوِ على ما من شأنه أن يزلزل قناعات قارّة تعود إلى سنوات أقدم كثيرًا من وقائع تلك الحرب وما أسفرت عنه، وهي القناعات التي شكلت «سورًا واقيًا» للوعي الإسرائيلي العام، بقدر ما شكلت تكأة لأسئلة تبدو، في الظاهر، أكثر صميمية على غرار: ما هو وزن النكبة الفلسطينية قياسًا بالمحرقة النازية (الهولوكوست)؟ وكيف بالإمكان أن نقارن مشكلة اللجوء الفلسطينية مع تشرّد شعب في المنفى القسري لمدة ألفي عام؟. وهذان السؤالان وأسئلة مماثلة كثيرة أخرى زيّنت، ولا تنفكّ تزيّن، طريق الهروب إلى الأمام من نتائج حرب ١٩٤٨ في الذهنية الإسرائيلية وممارساتها العامة.

ومع أن ساند يبدي تشاؤمه الكبير إزاء إمكان أن يمارس كتابه التأثير المشتهى على الوعي العام، في ظل ما آل إليه الواقع الإسرائيلي المحايث لأعوام العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، إلا إنه يعرب عن الأمل في أن يستنفر محتواه ومنهجه أفرادًا آخرين كي يأخذوا على كواهلهم الاستمرار في ما يسميه «مجازفة مساءلة الماضي اليهودي»[4]، بما يساهم في زعزعة الهوية- المختلقة- التي تمسك بتلابيب السواد الأعظم من الإسرائيليين اليهود.

في واقع الأمر فإن المساهمة الأساسية لهذا الكتاب المهم كامنة في نبش الماضي وإيضاح صيرورة الحاضر، بواسطة فتح النار على الاعتقاد الملفق بالأصل الواحد للشعب اليهودي العرقي. وهو يُعدّ الإيضاح المحدّث، من حيث تناوله الطروحات المتداولة في هذا الشأن حتى الفترة الراهنة، بما في ذلك ضمن مجال الدراسات البيولوجية والوراثية. ففي هذا المجال تحديدًا يرى ساند أن مصطلحات مثل «عنصر» و«دم» بدأت بالتلاشي بعد الحرب العالمية الثانية، حيث صار العلماء يرون أن فكرة العنصر ترجع إلى أسطورة اجتماعية لا إلى واقع علمي. بيد أن الرفض العام لهذه المصطلحات، لم يمنع العلماء الإسرائيليين من الاستمرار

في الاعتقاد بالأصل الواحد للشعب اليهودي. ومع أن مصطلح «العنصر اليهودي» اختفى من البلاغة الجامعية الشائعة، إلا إن «حقلاً علميًا جديدًا» برز بدلاً منه تحت اسم «البحث عن أصل الجماعات اليهودية». وفي اللغة الصحافية الشعبوية أطلق على هذا الحقل اسم «البحث عن الجينات اليهودية»، والذي تمثلت غايته في إيجاد تجانس بيولوجي بين يهود العالم كافة. فالهوية الجمعية الإسرائيلية كانت في حاجة إلى تمثّلات واعدة عن أصل بيولوجي مشترك، مثلما أن الصهيونية كانت في حاجة، كي تحقق مشروعها، إلى العامل الديني، الذي صارت تبحث عنه. وعليه، فإن غياب الفصل بين الدولة والمؤسسة الدينية في إسرائيل لم ينجم - في نظره- عن القوة الفعلية للدين، وإنما نجم عن ضعف الفكرة القومية التي استعارت من الديانة التقليدية ومن مدوناتها معظم تمثّلاتها ورموزها، وبقيت أسيرة لها.

فضلاً عن ذلك فإن ساند يصوغ رؤيا تتعلق بالمستقبل تبدو مسنودة بفهم الماضي فهمًا واقعيًا. وما يتبين، على نحو جليّ، من رؤيته هذه هو أنه مناهض للكينونة التي تحكم إسرائيل على نفسها البقاء في خضمها والتي يرى أنها تنذر بأوخم العواقب. ومع أنه يعتقد أن المشروع المثالي لحل النزاع المحتدم منذ قرابة المائة عام ولحفظ الوجود المنضفر والوثيق الصلة إقليميًا بين اليهود والعرب، يتمثل في قيام دولة ديمقراطية ثنائية القومية تمتد من البحر الأبيض المتوسط وحتى نهر الأردن، إلا إنه يرى أنه لن يكون من الحكمة بمكان مطالبة الشعب اليهودي- الإسرائيلي، بعد كل هذا النزاع الدامي والطويل، وفي ضوء التراجيديا التي مرّ بها كثيرون من مؤسسيه المهاجرين في القرن العشرين، أن يتحول بين عشية وضحاها إلى أقلية في دولته. ولكن «إذا كان من السخف والبلاهة مطالبة اليهود الإسرائيليين بتصفية دولتهم»[٣]، على حدّ تعبيره، فإن من الواجب الإصرار على ضرورة أن يكفوا عن الاحتفاظ بها لأنفسهم كدولة منغلقة تمارس الإقصاء والتمييز بحق جزء كبير من مواطنيها الذين ترى فيهم غرباء غير مرغوب فيهم.

وبطبيعة الحال لا يمكن إغفال توقعات المؤلف المتعلقة بإحالات الموقف الرافض لوجود إسرائيل كدولة يهودية مخصوصة وحصرية، والذي يزداد تصلبا في أوساط «عرب ٤٨»، في ضوء صعوبة استشراف عوامل من شأنها فرملة هذه العملية. وهو يؤكد أن التفكير السخيف الذي يفترض أن هذا الجمهور النامي والمتعاظم سيقبل إلى الأبد عملية إقصائه من مراكز القوة السياسية والثقافية، هو وهم خطر يشبه تعامي المجتمع الإسرائيلي، في معظمه، عن وضعية السيطرة الكولونيالية في الضفة الغربية وقطاع غزة قبل اندلاع الانتفاضة الأولى. ولكن إذا

كانت الانتفاضتان الفلسطينيتان، اللتان اندلعتا في العام ١٩٨٧ وفي العام ٢٠٠٠، قد شفتا عن ضعف سيطرة إسرائيل في مناطق نظام فصلها العنصري السافر، فإن درجة ضررهما لوجود إسرائيل لا تذكر إذا ما قورنت بالخطر الكامن في طاقة العداء لدى الفلسطينيين المحبطين الذين يعيشون داخلها، وفي ضوء ذلك فإن الحديث عن «سيناريو كارثي» من قبيل اندلاع تمرّد كوسوفي في الجليل، وما يمكن أن يجره من قمع دموي، لا يعد ضربًا من خيال جامح لا أساس له، وفي حال تحقق مثل هذا السيناريو فإنه يمكن أن يشكل تحولاً حاسمًا في تاريخ «الوجود الإسرائيلي في الشرق الأوسط».

على صلة بهذا، ما زال من الملائم أكثر، في قراءة ساند، وصف إسرائيل كـ«إثنوقراطيا». وإذا شئنا التدقيق أكثر فإنه سيكون من الأفضل تعريفها كإثنوقراطيا يهودية ذات ملامح ليبرالية، أي دولة مهمتها الرئيسة لا تنعكس في خدمة «شعب» مدني- متساو وإنما في خدمة «شعب عرقي» (إثنوس) بيولوجي ديني- وهمي تماماً من ناحية تاريخية، لكنه مليء بالحيوية ويمارس الإقصاء والتمييز في حياته السياسية. ولو أن خانة «يهودية» في الهوية تغير وجهها إلى خانة «إسرائيلية»، وتصبح مفتوحة ومتاحة لجميع مواطني الدولة، بما يتيح لكل واحد منهم إمكان التحرّك في حيّز الهويات وفقا لإرادته الحرّة، لكان من الممكن ربما إبداء قدر أقل من التشدّد والشروع في النظر إلى إسرائيل باعتبارها كيانا سياسيا يمرّ بديناميكية قد تسفر ذات يوم عن تحولها إلى دولة ديمقراطية. غير أن هذا اليوم ما زال بعيدًا جدًا، في حين أن الأسباب والمبررات التي من شأنها أن تبعث على الاطمئنان إزاء المستقبل لا تزال غير كافية، إن لم تكن معدومة تمامًا.

الهوامش

١. سيغف، توم صحيفة هآرتس، ٢٧ شباط ٢٠٠٨.

٢. ايلاني، عوفري، «شلوموساند: انا خزري فخور»، مقابلة مع صحيفة هآرتس، آذار ٢٠٠٨.

٣. انظر صفحة ٣٩٥ من هذا الكتاب.

٤. انظر صفحة ٣٩٦ من هذا الكتاب.

توطئة

عبء الذاكرة

> الأمة (. . .) هي مجموعة من الناس يوحدها خطأ مشترك حول أصلها وعداء جماعي تجاه جيرانها.

كارل دويتش، القومية وبدائلها، ١٩٦٩

> لا أعتقد بأني كنت قادرا على كتابة كتاب حول القومية، مثلما كتبت، من دون أن أتمكن من إسالة دمعة، بمساعدة القليل من الكحول، في أثناء استماعي لأغان شعبية (. . .).

آرنست غلنر، "رد على النقاد"، ١٩٩٦

هذا الكتاب الذي بين أيديكم ليس خياليا بل توثيق تاريخي. وعلى الرغم من ذلك ستكون بدايته مجموعة قصص مستوحاة من الذاكرة التي يشوبها بعض الخيال الحر. وكما هو معروف تتستر أحيانا خلف كواليس كتابة الأبحاث تجارب شخصية. وفي العديد من المؤلفات نجد هذه التجارب تتزاحم على مكانها في طيات النظريات، أما في هذا الكتاب فقد اخترت سرد هذه التجارب منذ البداية كي لا تتزاحم على مكانها بباقي الأطروحات، وستشكل نقطة انطلاق في سعيي للوصول إلى عالم من الحقيقة رغم وعيي الشديد أني لن أصل إليه أبدا.

قد لا يكون عرض التعارفات واللقاءات التالية شديد الدقة خاصة وأنه ما كان بالإمكان الاعتماد كليا على الذاكرة الشخصية وطالما أننا لا نعلم لون الحبر الذي كتبت به فمن الممكن اعتبارها مختلقة بعض الشيء. وسيقف القراء من خلال مطالعتهم للكتاب على الرابط بينها وبين طروحات الكتاب المركزية. قد يكون طابع هذه القصص ساخرا أحيانا وحزينا في أحيان أخرى، وفي النهاية سيتردد صدى صوت كل من السخرية والحزن ليشكلا معا غلافا ملائما لنص نقدي يسعى إلى الوقوف على المصادر التاريخية وعلى تداعيات ممارسات سياسة الهويات في إسرائيل.

أ- هويّة متغيّرة

القصة الأولى - جدّان مهاجران

كان اسمه شوليك، وكُني لاحقا في إسرائيل بشاؤول. ولد العام ١٩١٠ في بولندا في مدينة لودج. بانتهاء الحرب العالمية الأولى توفي والده متأثراً بإصابته بوباء الأنفلونزا الإسبانية، أما والدته فقد اضطرت للعمل بمشقة في أحد مصانع النسيج قرب المدينة. في إثر ذلك وبمساعدة الجالية اليهودية تم تسليم اثنين من أبنائها الثلاثة للتبني. أما شوليك، أصغر أبنائها، فقد بقي في البيت.

تعلم لبضع سنوات في الكتاب، ولكن شح موارد الأم دفع به باكرا إلى الشارع. فشرع بالعمل في سن مبكرة بعدة أعمال تتعلق بتصنيع النسيج. كانت هذه هي الحال في لودج، أكبر مدينة لإنتاج النسيج في بولندا.

تخلّى شوليك لأسباب واهية جدا عن عقيدة والديه طويلة السنوات. وفاة الأب أدت إلى تدهور وضع الأم الاقتصادي، وفي كنيس الحي اضطرت للجلوس في الصفوف الخلفية لجموع المصلين. صاحبَ البعد عن مركز اجتماعي مرموق بُعداً عن خزانة أسفار التوراة المقدسة. فقد طبق قانون التدرج الهرمي بحذافيره في المجتمعات التقليدية: تقلص في الثروة المالية يؤدي دائما إلى تقلص في الثروة الروحية/ الرمزية. قرر الفتى اليافع استغلال هذا الزخم الاستثنائي ووجد نفسه خارج هيكل الصلاة. كان الانحلال منتشرا في أوساط الشبيبة في الأحياء اليهودية. وفجأة وجد شوليك الصغير نفسه من دون سقف يؤويه ومن دون عقيدة. ولكن ليس لزمن طويل. فالانضمام للحركة الشيوعية كان شائعا جدا في ذلك الوقت مما ساعده على التقرب من الأغلبية الثقافية واللغوية لسكان بولندا. وسرعان ما تحول شوليك إلى ناشط ثوري. أثار خياله الحلم الاشتراكي بل وشد من عزيمته، ورغم الأعمال الشاقة التي كان يزاولها إلا

إنه تعلم القراءة والتفكير من خلاله. وهكذا تحولت الحركة بالنسبة له ملاذاً آمنا. غير أن هذا البيت الدافئ والمفعم بالحيوية هو ذاته الذي سرعان ما سيؤدي بزجه إلى السجن بتهمة التآمر السياسي. أمضى في المعتقل ست سنوات ورغم أنه لم يتلق شهادة إنهاء التعليم إلا إن ثقافته توسعت بشكل ملحوظ. لم يفلح أبدا في فهم كتاب رأس المال لماركس، لكنه استطاع أن يفهم جيدا كتابات فريدريك أنجلز وفلاديمير إيليتش لينين. شوليك الذي لم ينه في صغره تعليمه في الكُتاب ولم يصل حسب رغبة أمه للمدرسة الدينية اليهودية، تحوّل إلى ماركسي.

في أحد أيام كانون الأول الباردة من العام ١٩٣٩، نجده يغوص مع زوجته الشابة وأختها في بحر المقتلعين الذين تحركوا بسرعة شرقا نحو الجيش الأحمر الذي احتل نصف بولندا. أيام معدودة قبل ذلك شاهد بعينيه ثلاثة يهود شنقوا في جادة لودج المركزية. لقد كان عملا طائشا ارتكبه جنود ألمان كانوا قد ثملوا في الخمارة القريبة من المكان. لم يصطحب أمه معه. وبمرور الأيام سيعلل ذلك بحجة أنها كانت عجوزا ومتعبة، عاملة النسيج بلغت عامها الخمسين في ذلك العام. عجوز وفقيرة كانت أيضا عندما نقلت مع أوائل الذين أخلوا من الغيتو بشاحنات الغاز البطيئة والمثقلة، التي كانت في داخلها. كانت هذه تقنية إبادة بدائية سبقت اختراع غرف الغاز الأكثر نجاعة.

لدى وصولهم لمناطق الاحتلال السوفييتي أدرك شوليك أن عليه إخفاء حقيقة كونه شيوعيا، قبل ذلك بزمن قصير قام ستالين بتصفية زعماء الحركة الشيوعية في بولندا. عبر شوليك الحدود الألمانية- السوفييتية الجديدة وفي جعبته هوية قديمة جديدة: يهودي مُعلن عنه. في ذلك الوقت كان الإتحاد السوفييتي الدولة الوحيدة التي وافقت على استيعاب لاجئين يهود، إلا أنها نفت معظمهم لمناطقها الآسيوية. ولحسن الحظ فقد أرسل شوليك وزوجته إلى أوزبكستان النائية. وبالمقابل حظيت أخت زوجته بمعاملة خاصة وذلك لكونها مثقفة وملمة بعدة لغات. سمح لها بالبقاء في أوروبا المتحضرة والتي للأسف الشديد لم تكن حضارتها قد سميت بالحضارة الـ «يهودية-مسيحية». وهكذا سقطت أوروبا العام ١٩٤١ بأيدي النازيين واقتيدت أخت زوجته تحت رقابتهم المشددة إلى المحارق.

عاد شوليك وزوجته إلى بولندا في العام ١٩٤٥، لكن هذه الدولة وحتى بدون تواجد الجيش الألماني على أراضيها استمرت في لفظ اليهود من داخلها. ومجددا وجد شوليك الشيوعي البولندي نفسه بلا وطن (وهذا بالطبع إذا لم نأخذ بالحسبان الشيوعية والتي رغم الصعاب الجمة

بقيت تشكل له موطنا آمنا). وجد نفسه مع زوجته وطفليه مُعدماً من كل شيء في معسكر للنازحين في جبال بافاريا الشاهقة. هناك التقى أيضا مع أحد أشقائه والذي خلافا له نفر من الفكر الشيوعي وشجع الفكر الصهيوني. ولكن سخرية التاريخ شاءت غير ذلك: الأخ، عاشق صهيون، تلقى تأشيرة دخول لمونتريال وقضى هناك بقية حياته، أما شوليك وعائلته الصغيرة فقد نقلوا من قبل الوكالة اليهودية إلى مرسيليا وفي نهاية العام ١٩٤٨ أبحروا منها إلى حيفا.

دفن شوليك في إسرائيل. ورغم أنه لم يتحول يوما ما إلى إسرائيلي، وحتى بطاقة هويته لم تشر إلى أنه كذلك إلا أنه عاش طويلا في إسرائيل تحت اسم شاؤول. سجل في بطاقة هويته الرسمية في خانة القومية والديانة على أنه يهودي. حتى ولو كان المواطن كافرا عنيداً فقد فرض في سنوات الـ ٦٠ (من القرن العشرين) تسجيل ديانة المواطن في بطاقة الهوية. بقي شوليك شيوعيا أكثر من كونه يهوديا، وييديشيا أكثر من كونه بولنديا. ورغم أنه بدأ بالتواصل مع الآخرين باللغة العبرية إلا أنها لم ترق له. وواصل التحدث بالييديش مع أفراد أسرته وأصدقائه المقربين.

شعر بالحنين لـ «ييديش لاند» في أوروبا الشرقية ولعالم الثورة الذي تأجج وثار فيها قبل الحرب. لقد شعر في إسرائيل بأنه سلب أرض الآخرين. ورغم أنه فعل ذلك من دون خيار، إلا أن الأمر بقي سلبيًا في نظره. لم تكن غربته البادية للعيان بسبب يهود الصابرا، رغم أنهم احتقروا ييديشستيون مثله، غير أنها كانت من الطبيعة. رياح الشرق الخماسينية لم تكن في الحقيقة ملائمة له. وقد ازدادت من عظيم أشواقه للثلوج السميكة التي غطت شوارع لودج. ذابت ثلوج بولندا في ذاكرته حتى اختفت كليا عندما انطفأت عيناه. حول قبره أنشد رفاقه المسنون نشيد «الأممية».

* * * * *

ولد برناردو في برشلونة في كاتالونيا عام ١٩٢٤. لاحقا سيسمى دوف. ومثلها مثل والدة شوليك بقيت أمه امرأة مؤمنة طول حياتها (وبدلا من الذهاب للكنيس فقد اعتادت الذهاب للكنيسة). بالمقابل، تخلى والده منذ زمن عن الانشغال الدائم بميتافيزيقا الروح، وكالعديد من عمال المعادن في برشلونة المتمردة تحول إلى فوضوي. باندلاع الحرب الأهلية الإسبانية أبدى تعاونيو جمعيات العمال اللاسلطوية دعمهم لجمهورية اليسار الشابة وحتى أنهم استطاعوا

السيطرة لفترة من الزمن على برشلونة. وإلى أن وصلت قوات اليمين الفرانكوية، حارب برناردو، ذلك الشاب الصغير، إلى جانب أبيه في معارك الانسحاب الأخيرة من شوارع المدينة. تجنيده لجيش فرانكو عدة سنوات بعد انتهاء الحرب الأهلية لم يحسن من نظرته للنظام الجديد. في العام ١٩٤٤ فر هاربا مع سلاحه لجبال البيرينيه.

قام هناك بتهريب معارضي النظام وانتظر بفارغ الصبر وصول الجيش الأميركي ليفك تحالف فرانكو مع موسوليني وهتلر. لكنه فوجئ بأن المحررين الديمقراطيين لم يفكروا في القدوم بتاتا. ومن دون خيار آخر اضطر لعبور الحدود، وأصبح هو أيضا من دون وطن. اشتغل في فرنسا في أحد المناجم إلى أن حاول الهجرة متخفيا إلى المكسيك. لكن ألقي القبض عليه في نيويورك حيث تم اعتقاله وإعادته مقيدا إلى أوروبا.

في العام ١٩٤٨ نجده في مرسيليا. تم تشغيله هناك في حوض السفن. في إحدى أمسيات شهر أيار وجد نفسه جالسا مع مجموعة من الشباب المتحمسين في أحد المقاهي القريبة من رصيف الميناء. وخلال وقت قصير ساد بينهم جو من التفاهم: اقتنع عامل التعدين المشتاق للجمال الإنساني وللجمعيات التعاونية الثورية بأن الكيبوتس في إسرائيل الشابة هو الاستمرار الطبيعي لهذه الجمعيات. ومن دون أن تكون له أية علاقة باليهودية أو الصهيونية صعد على ظهر إحدى السفن التي أقلت لاجئين يهودا في هجرة غير شرعية، وبوصوله لحيفا تم نقله مباشرة للمعارك في منطقة اللطرون. بعكس الآخرين فقد بقي على قيد الحياة. بعد ذلك فورا قام بالانضمام للكيبوتس الذي حلم به في ذلك المساء الربيعي في الميناء الفرنسي. التقى هناك بشريكة حياته. تم تزويجهما بمراسم سريعة بحضور أحد الحاخامات ومجموعة من الأزواج الأخرى. في ذلك الوقت كان الحاخامات متواضعين جدا عندما قدموا خدماتهم العامة للعرسان والعرائس. ولم يطرحوا أسئلة أكثر من اللزوم.

لكن سرعان ما اتضح في وزارة الداخلية الإسرائيلية أن خطأ فادحا قد وقع: برناردو، المسمى دوف، ليس يهوديا. لم يتم إلغاء الزواج، ولكن تمت دعوته لحضور لقاء رسمي يبحث بشكل مفصل في طبيعة هويته. في المكتب الحكومي الذي وصله جلس موظف يعتمر «كيباه» (طاقية دينية يهودية) سوداء وكبيرة. كان حزب «المزراحي» والذي سيطر حينها على وزارة الداخلية، ورغم كونه حزبا دينيا قوميا في نفس الوقت حذرا ومترددا. وقد امتنع عن المبالغة في طلباته فيما يتعلق بأقاليم «قومية» أو فيما يتعلق بسياسة الإقصاء الهوياتية.

وقد دار الحديث بينهما على النحو الآتي تقريبا :

«سيدي، أنت لست يهوديا»، أعلن الموظف .

«لم أدع ذلك أبدا»، أجاب دوف .

«سنضطر إلى تغيير ما تم تسجيله»، أضاف موظف الدولة دونما اكتراث .

«ما من مشكلة، تفضل»، هز دوف رأسه موافقا .

«ما هي قوميتك؟» .

«إسرائيلية !»، أجابه بتردد .

«لا يوجد شيء كهذا»، قالها الموظف بحزم .

«لماذا؟» .

«لأنه ما من قومية إسرائيلية»، تأفف ممثل وزارة الداخلية .

«أين ولدت؟»

«في برشلونة»

«إذًا سنسجل قومية إسبانية»

«لكنني لست إسبانيا، وككاتالاني لست مستعدا أن تعرف هويتي كإسبانية. فمن أجل ذلك حاربت إلى جانب أبي في الثلاثينيات»

حك الموظف رأسه. لم تكن لديه دراية بالتاريخ ولكن كان لديه احترام للناس .

«سنسجل إذًا قومية كاتالانية»

«حسنا- حسنا»، أجاب .

وهكذا صارت إسرائيل الدولة الأولى في العالم التي اعترفت رسميا بالقومية الكاتالانية .

«والآن، ما هي ديانتك سيدي؟» .

«أنا ملحد وعلماني»

«لست قادرا على تسجيل ملحد. دولة إسرائيل ليست مستعدة للاعتراف بهذا المصطلح، ما هي عقيدة أمك؟» .

«لقد كانت، وما زالت كاثوليكية عندما تركتها» .

«إذًا سأسجل ديانتك مسيحية»، تنفس الموظف الصعداء .

دوف، ورغم طبعه الهادئ، بدأت تلوح عليه ملامح عدم الارتياح .

«لن أحمل بطاقة هوية مذكور فيها بأني مسيحي. هذا لا يخالف وجهات نظري فحسب بل يمس أيضًا ذكرى والدي، والذي كفوضوي قام بحرق الكنائس في الحرب الأهلية».

حك الموظف رأسه مجددا، فكر مجددا وفي النهاية وجد حلا. خرج دوف من المكتب وقد سجل في بطاقة هويته الزرقاء بأحرف مطبعية سوداء على أن ديانته وقوميته كاتالانية.

عبر كل السنين اهتم دوف بأن لا تمس «هويته القومية والدينية» المغايرة بناته.

يلقي المدرسون في المدارس في إسرائيل على مسامع تلاميذهم عبارة «نحن اليهود»، من دون الأخذ بعين الاعتبار احتمال أن يوجد بينهم من قد يكون والداه أو هو ذاته ممن لا يحتسبون على «الشعب المختار». بسبب لا دينيته المتواصلة وبسبب رفض زوجته أن يُختن لم يكن بمقدوره أن يتهود. في مرحلة معينة حاول البحث عن نسب عائلي متخيل ينحدر بشكل واهن من اليهود المدجنين. عندما كبرت بناته واقتنع أن حقيقة عدم كونه يهوديا لم تزعجهن بشكل خاص، تخلى عن هذه الفكرة.

لحُسن حظه الشديد، في مقابر الكيبوتسات لم يدفن «الأغيار» خارج تخوم المقبرة (ولا في المقابر المسيحية) على عكس ما هو معتاد في باقي بلدات إسرائيل كلها. ولذا فقد دفن مع بقية الرفاق في مقبرة مشتركة. بالمقابل، اختفت بطاقة هويته ولم يتم العثور عليها بعد وفاته. من المؤكد أنه لم يأخذها معه في مسيرته الأخيرة.

في قابل الأيام ولدت للمهاجرين شوليك وبرناردو حفيدات إسرائيليات كان والدهن رفيق الشخصين «المحليين» اللذين سيدخلان على التوّ للحكاية.

القصة الثانية - صديقان «محليان»

محمود الأول (بطلا هذه الحكاية يحملان اسم محمود) ولد في العام ١٩٤٣ في يافا. في خمسينيات القرن الماضي بقيت في يافا بعض الأحياء العربية التي لم يفر سكانها في أثناء المعارك إلى غزة، وهكذا سمح لهم بالاستمرار في العيش في مدينتهم. ترعرع محمود في أزقة المدينة الفقيرة التي استوطن أغلبها بالمهاجرين اليهود. وخلافا لمنطقتي المثلث والجليل بقي الفلسطينيون في يافا فقراء معدمين. عدد السكان الأصليين كان أقل من أن يسمح باستمرارية تطور ثقافة ذاتية. بالمقابل رفض السكان المهاجرون الجدد استيعابهم ودمجهم.

كان أحد منافذ الخروج من الغيتو الضيق والصغير في يافا العربية يتم من خلال الحزب الشيوعي الإسرائيلي. انضم الفتى محمود لحركة الشبيبة الشيوعية وهناك سنحت له فرصة الالتقاء بإسرائيليين «عاديين» من أبناء جيله. من خلال هذه الحركة سمح له بالتجول والتعرف على «أرض إسرائيل» التي كانت لا تزال صغيرة المساحة في ذلك الوقت، وتعلم أيضا اللغة العبرية بصورة جيدة. استطاع في الحركة توسيع ثقافته بما يتعدى التعليم الهزيل الذي تلقاه في المدرسة العربية، وهكذا، مثل شوليك في بولندا، اطلع على مؤلفات أنجلز ولينين وحاول قراءة كتاب شيوعيين من جميع أنحاء العالم. أحبه مرشدوه الإسرائيليون، فقد كان مستعدا دوما لمساعدة الأصدقاء.

بين أصدقائه كان هناك أيضا فتى إسرائيلي يصغره بعام واحد. وجد فيما بينهما لغة مشتركة وساعده على مواجهة حياة الشارع الصاخبة في يافا الصارمة. قوته البدنية منحت صديقه الفتى شعورا بالأمان مثلما ساعد محمود أحيانا بلسانه الحاد. توطدت العلاقة الحميمة بينهما. باح الواحد للآخر بأسراره الدفينة. هكذا عرف الصديق أن محمود كان يرغب في أن يسمى موشيه وأن يكون واحدا من الرفاق. عندما اعتادا في بعض الأماسي على التجوال في شوارع المدينة قدم محمود نفسه على أنه «موشيه» ونجح في خداع الباعة وأصحاب المتاجر. لكنه عاد دوما ليكون محمود حيث لم يسمح له بالمكوث طويلا تحت هذه الهوية. لم يكن كبرياؤه ليسمح له بالتخلي تماما عن أقربائه.

من الميزات التي حظي بها محمود كانت ميزة عدم إجباره على التجند للجيش. بالمقابل، تلقى صديقه أمرا بالتجنيد هدد بالفصل بين الصديقين. في أحد سبوت العام ١٩٦٤، جلسا على شاطئ يافا الساحر وتأملا مستقبلهما. في أثناء الثرثرة والقيل والقال قررا الإبحار في رحلة طويلة حول العالم بعد أن ينهي الصديق خدمته العسكرية وإذا حالفهما الحظ فلن يعودا لإسرائيل. في المكان البعيد سيبنيان مصنعا صغيرا لصناعة أحلام لا تتشقق. وللتشديد على تنفيذ هذا القرار «المصيري» قاما وبحذر بجرح كفيهما ومصافحتهما ببعضهما بعضًا بشدة، وكفتيين أحمقين وصغيرين أقسما على الذهاب معا في رحلتهما الكبرى.

انتظر محمود أن ينهي صديقه الخدمة العسكرية، والتي امتدت لأكثر من عامين ونصف العام. ورجع الصديق مختلفا. لقد كان عاشقا ومرتبطا عاطفيا. كان مرتبكا، ورغم أنه تذكر الرحلة المرتقبة إلا أنه بدأ يتردد. شدته تل أبيب بنشاطها. عرضت عليه إغراءات كثيرة

لم تمنعه من الغوص داخلها. انتظر محمود بصبر فترة زمنية أخرى ولكنه فهم في النهاية أن الصديق مرتبط بالحياة الإسرائيلية النشطة ولن يستطيع الانفصال عنها. تخلى في النهاية عن الفكرة، ادخر ما يكفيه من المال وسافر. اجتاز أوروبا في رحلة طويلة ابتعدت بشكل «غريب» عن إسرائيل. وصل في النهاية إلى ستوكهولم. ورغم البرد غير المعهود له والثلج الناصع البياض سعى وبصعوبات بالغة للتأقلم. بدأ بالعمل في تركيب المصاعد وأصبح بمرور الأيام خبيرا في هذا المجال.

ولسبب ما، ظل في ليالي الشمال الباردة يحن إلى يافا. عندما ابتغى الزواج عاد للمكان الذي كان يوما وطنه (والذي منذ أن كان في الثالثة من عمره حسم التاريخ بأن لا يكون له) وتعرف على من ستكون في المستقبل زوجته. انتقلا للسويد وأنشأ هناك عائلة. الفلسطيني من يافا صار على نحو ما اسكندنافيا ولغة أولاده السويدية. وكعادة أبناء المهاجرين، فقد علموا أولادهم لغتهم «الأم». أما محمود فقد توقف منذ زمن بعيد عن الحلم بأن يكون اسمه يوما ما موشيه.

* * * * *

ولد محمود الثاني في العام ١٩٤٢ في قرية صغيرة اندثرت من الوجود تقع قرب مدينة عكا. في العام ١٩٤٨ صار لاجئا حينما نزحت عائلته في أثناء المعارك إلى لبنان، أما مكان مولده فقد محي عن وجه البسيطة. على أنقاض القرية أقيمت مستوطنة يهودية مزدهرة. بعد ذلك بعام، وفي ليلة افتقد فيها البدر، عادت العائلة خفية إلى أقربائها في قرية الجديدة الواقعة في منطقة الجليل. وهكذا انضم محمود ولسنوات عدة للجمهور الذي سمي في إسرائيل «حاضرون غائبون»، وهم اللاجئون الذين بقوا في وطنهم، ولكنهم فقدوا أراضيهم وكل ممتلكاتهم. كان محمود الثاني صبيا كثير الأحلام وموهوبا، استطاع ولفترات متقاربة أن يدهش مدرسيه وأصدقاءه بلغته الغنية وخياله الجريء. مثل محمود الأول انضم هو أيضا للحركة الشيوعية وتحول بسرعة إلى صحافي وشاعر. انتقل للسكن في مدينة حيفا والتي كانت وقتئذ المدينة المختلطة (أي اليهودية -العربية) الأكبر في إسرائيل. التقى هو أيضا بشباب وشابات إسرائيليين «حقيقيين» وبالمقابل ألهبت أعماله مشاعر جمهور أخذ في الازدياد. قصيدته

الجريئة المسماة «بطاقة هوية» والتي كتبت في العام ١٩٦٤ هزت جيلا بأكمله من الشباب العرب وتخطت حدود البلد. في مستهل القصيدة يحتج الشاعر باعتزاز أمام موظف وزارة الداخلية الإسرائيلية:

سجِّل! أنا عربي
ورقمُ بطاقتي خمسونَ ألفْ
وأطفالي ثمانيةٌ
وتاسعهُم.. سيأتي بعدَ صيفْ!
فهلْ تغضبْ؟

فرضت إسرائيل على سكانها المحليين من غير اليهود حمل بطاقة هوية سجلت فيها قوميتهم على أنها ليست إسرائيلية، ولا حتى فلسطينية. وإنما فقط عربية. هكذا وبصورة جد متناقضة، تحولت إسرائيل إلى أحد الأماكن الوحيدة في العالم التي حرّرت اعترافًا لا بالقومية الكاتالانية وحسب، بل وأيضا بالقومية العربية. العدد المتزايد للسكان «المحليين» الذين بقوا في إسرائيل سيبدأ في سنوات لاحقة بإثارة القلق لدى السلطات والسياسيين الإسرائيليين. وقد تنبأ الشاعر تماما بذلك في حينه. تحول محمود بسرعة إلى «عنصر تآمري». في سنوات الـ ٦٠ كانت إسرائيل تخشى الشعراء أكثر من الشهداء. اعتقل لفترات متقاربة، فرض عليه الحبس المنزلي، وفي الفترات التي يسودها الهدوء حظرت عليه مغادرة حيفا من دون الحصول على إذن مسبق من الشرطة. لقد تحمل الملاحقات والقيود ببرودة أعصاب وبصورة غير شاعرية. ورغم الخناق فقد تواسى في الكثير من الأصدقاء الطيبين الذين حجوا إلى شقته الواقعة في وادي النسناس في حيفا.

كان هناك بين أصدقائه البعيدين شاب شيوعي من يافا. رغم أنه لم يجد العربية، إلا أن بعض القصائد المترجمة أثارت خياله وأغرته بمحاولة الكتابة. لدى تسريحه من الجيش كان يسافر في بعض الأحيان لزيارة الشاعر. زادت الأحاديث من إيمانه وقوته بمواصلة النضال. وقد كان لهذه الأحاديث قيمة إضافية: بفضلها سرعان ما توقف عن كتابة قصائد فجة محرجة. في نهاية العام ١٩٦٧ عاد الشاب لزيارة حيفا. وكان قد اشترك في معارك احتلال القدس بل واضطر لإطلاق النار على الأعداء وتخويف سكان مستسلمين. كانت إسرائيل في نشوة انتصارها، أما العرب فقد كانوا مهانين. لقد كان شعوره سيئا، وفاحت منه رائحة سيئة،

رائحة حرب نتنة. لقد اشتهى مغادرة كل شيء وترك البلد. ولكن قبل ذلك، طلب وللمرة الأخيرة لقاء شاعره المحبوب.

حين حارب الجندي في المدينة المقدسة، كان محمود مقيدا وقد اقتيد في شوارع حيفا إلى المعتقل. عندما تم إخلاء سبيله للمنزل التقى به الجندي، أمضيا معًا ليلة بيضاء، كست خلالها الكحول ودخان السجائر الكثيف النوافذ بالضباب. حاول الشاعر إقناع معجبه الشاب بالبقاء والمقاومة، لا أن يهرب إلى مدن الغربة، وبعدم ترك الوطن المشترك. أعرب الجندي عن اشمئزازه من صهوة النصر، وكذلك عن يأسه، وعن غربته من الأرض التي سفك عليها دم زكي، حتى أنه تقيأ روحه عند نهاية الليل. عند الظهيرة، أيقظه مضيفه وترجم له قصيدة كتبها مع بزوغ أول خيوط ضوء النهار- «جندي يحلم بالزنابق البيضاء»:

يفهم - قال لي- أن الوطن
أن أحتسي قهوة أمي
أن أعود في المساء..
سألته: والأرض؟
قال: لا أعرفها

اعتبر في العام ١٩٦٨ نشر قصيدة فلسطينية حول جندي إسرائيلي يمكنه التكفير عن ذنب عنفه، وفقدان صوابه في أثناء المعركة، وكمن يشعر بالذنب على مشاركته في احتلال أراض ليست له، بمثابة خيانة في العالم العربي. فجنود إسرائيليون من هذا النوع لم يكونوا موجودين. هوجم الشاعر الحيفاوي بشدة بل واتهم بالتعاون الثقافي مع العدو الصهيوني. ولكن ليس لأمد بعيد، فقد ازداد تألقه من يوم إلى يوم، وسرعان ما تحول إلى رمز الصمود والثبات للفلسطينيين في إسرائيل.

في نهاية المطاف ترك الجندي البلد، ولكن الشاعر كان قد تركها قبله. لم يكن قادرا على الاستمرار في تحمل الخناق البوليسي، المضايقات والإزعاجات اليومية. هرعت السلطات الإسرائيلية إلى إلغاء جنسيته المشكوك فيها. لم ينسوا أن هذا الشاعر الوقح كان أول عربي في إسرائيل يصدر «بطاقة هوية» خاصة به، في حين ما كان يُفترض أن تكون له هوية على الإطلاق.

تنقل من عاصمة إلى أخرى فيما أخذت شهرته في الازدياد. في النهاية، ومع بداية التسوية المؤقتة في سنوات أوسلو، سمح له بالعودة والإقامة في مدينة رام الله. منع من الدخول إلى

إسرائيل . وفقط قبيل جنازة أحد الأصدقاء لانت سلطات الأمن وسمحت له بالعودة لساعات معدودة تمكن خلالها من تأمل ربوع طفولته . وبما أنه لم يحمل معه عبوة ناسفة فقد سمح له لاحقا بالقيام بزيارات خاطفة أخرى .

بالمقابل، مكث الجندي لسنوات عدة في باريس، درس هناك، وتمشى في أزقتها الجميلة، ولكن هزمته الأشواق وقرر العودة . رغم غربته، غلبته الأشواق وحبه لشوارع المدينة التي تربى فيها، فعاد للمكان المؤلم الذي تكونت فيه هويته . وطنه، والذي يدعي بأنه «دولة اليهود»، استقبله مجددا بترحاب . أما الشاعر المتمرد الذي ولد فيه وحتى رفيق الصبا الذي أراد يوما أن يكون موشيه، فقد كان هذا الوطن أضيق من أن يحتويهما .

القصة الثالثة - تلميذتان (غير) يهوديتين

عند ولادتها سُمِّيت جيزيل على اسم جدتها . كان ذلك في العام ١٩٥٧ في باريس، المدينة التي كبرت وتربت فيها . فتاة مشاغبة عديمة الكوابح أحبت دائما أن تقول لا . ورغم الـ «لا» العنيدة وربما بفضل ذلك صارت تلميذة متفوقة، رغم عدم احتمال مدرسيها لها . تنازل والداها لها عن كل شيء حتى عندما قررت فجأة دراسة اللغة المقدسة . راودهما أمل بأن تصبح عالمة، ولكنها صممت على العيش في إسرائيل . في تلك الأثناء، تحولت إلى طالبة جامعية للفلسفة في جامعة السوربون وبالمقابل تلقت دروسا في البيديش والعبرية . تعلمت البيديش لأنها كان لغة الماضي لجدتها التي لم تعرفها، أما العبرية فلأنها أرادت أن تكون لغة أولادها الذين لم يولدوا بعد .

كان والدها مسجونا في معسكرات الإبادة . وقد أنقذ مرات عدة بفضل مساعدة أسرى ألمان، وهكذا عاد بعد الحرب إلى باريس . أمه التي أسميت جيزيلا، أُخذت معه في صيف العام ١٩٤٢ وهكذا لم تسنح لها العودة . اقتيدت مباشرة من معسكر الاعتقال درانسي إلى معسكر الإبادة أوشفيتس . أما هو فقد انضم للحزب الاشتراكي الفرنسي والتقى هناك بزوجته المستقبلية . تزوجا ورزقا ببنتين . الكبرى كانت جيزيلا والتي أسميت بالفرنسية جيزيل .

كانت جيزيل منذ المدرسة الثانوية فوضوية فظة، تعاونت مع الجماعات التي كانت آخر ما تبقى من أيار ١٩٦٨ الأسطوري . في سن السابعة عشرة طرأ عليها تحول حاد وأعلنت بأنها صهيونية . في سنوات الـ ٧٠ لم يتم نشر كتابات كثيرة في فرنسا حول مصير يهود فرنسا في

أثناء الاحتلال النازي، لذلك فقد اضطرت للاكتفاء بكتب عامة حول هذه الفترة، وقد قرأتها بشغف شديد. علمت أن عددا لا بأس به من لاجئي المعسكرات قد وصل إلى إسرائيل، ورغم أنها وعت جيدا أن جدتها لم تعد على قيد الحياة، إلا إنها طلبت القرب من نساء يهوديات كن يشبهنها. فقد جهزت نفسها للـ "علياه" (الهجرة).

نجدها في شتاء العام ١٩٧٦ تدرس العبرية في دورة مكثفة تحت إشراف الوكالة اليهودية في قلب باريس. كان مدرسها إسرائيليا عصبي المزاج وشديد الحساسية. عرفت كيف تغضبه بأسئلتها بل وكشفت له بأنه يخطئ أحيانا في تصريف الأفعال المعقدة. ولم تتمالك نفسها في إبداء مثل هذه الملاحظات. لم ترق له ملاحظاتها الانتقادية، ورغم ذلك فقد أثارت فضوله بما يكفي كي لا يزعجها. وبما أنها كانت أفضل تلميذة في الصف فقد كان لا بد من إبداء الاحترام تجاهها.

بقرب انتهاء السنة الدراسية اختفت فجأة وتوقفت عن المثول للدروس. حار مدرس العبرية وتخوف من أن يكون قد مس مشاعرها دون قصد في أثناء إحدى المناقشات في الصف. مرت عدة أسابيع، واقترب موعد انتهاء الدورة. ظهرت فجأة، متبجحة أكثر من ذي قبل، ولكن هذه المرة، لاح شيء من الحزن في طرف عينيها، أخبرته بأنها قررت التوقف عن دراسة العبرية.

زارت جيزيل الوكالة اليهودية لترتيب أمور السفر إلى إسرائيل. قيل لها هناك إنه في مقدورها الدراسة في الجامعة العبرية وبالإضافة إلى ذلك ستمنح سلة استيعاب، ولكنها لن تعتبر يهودية ما لم تتهود. جيزيل، والتي طالبت دوما محيطها بالاعتراف بها كيهودية، وافتخرت باسم عائلتها الـ "يهودي جدا"، عرفت دوما أن أمها "غويه" (غير يهودية) رغم تضامنها الكامل مع والدها. في الواقع كانت تعلم أن الديانة اليهودية تحدد هوية الإنسان من جهة الأم. لقد كانت واثقة أن تاريخ عائلة والدها بطاقة هوية كافية لتعريفها الذاتي، ولعدم الانتباه المرتبط بقلة صبرها خمنت أن الأمور ستحل تلقائيا.

بجرأتها سألت بالفرنسية موظف الوكالة إذا ما كان إنسانا مؤمنا. أجابها بالنفي. سألته مطولا: "كيف يمكن لإنسان غير متدين، يعتقد بأنه يهودي، أن يطلب من إنسان آخر غير متدين، أن يتهود كي ينضم للشعب اليهودي وأرضه؟". أجابها ممثل الشعب اليهودي على وجه البسيطة بجفاف بأنه هذا هو القانون، بل وكشف لها أن في إسرائيل لم يكن باستطاعة

والدها الزواج من أمها لأنه لا يسمح فيها إلا بالزواج الديني. فهمت جيزيل فجأة أنها تعتبر "نغلة قومية". صحيح أنها يهودية في نظر نفسها، ومنذ أن أصبحت صهيونية صارت أيضا يهودية في نظر الآخرين، ولكنها ليست يهودية بما يكفي لدولة إسرائيل.

رفضت بشكل قاطع أن تتهود، لم تتحمل رجال الدين من أي نوع كانوا وبعد أن سمعت عن الإجراء المحرج في التهويد الأرثوذكسي وما يرافقه من نفاق، زاد اشمئزازها. كان لا يزال فيها شيء من الفوضوية المتطرفة، وفجأة شطبت إسرائيل من قائمة حاجاتها الفورية. قررت أن لا تهاجر إلى "دولة الشعب اليهودي" ولذا توقفت عن دراسة العبرية.

دار حديثها مع مدرس العبرية بالفرنسية، في نهايته أضافت بعبرية مثقلة "شكرا على كل شيء، سلام وربما إلى اللقاء".

خُيّل للمدرس أن أصداء أنغام يديشستية تتردّد في صوتها، فقد تعلمت اليديش. لم يسمع عنها منذ ذلك الحين. في سنوات لاحقة قرأ اسمها صدفة في جريدة باريسية مرموقة. لقد كتبت مقالا نقديا نوعا ما حول سياسة الاحتلال في المناطق الفلسطينية المحتلة وبجانب اسمها ذكر بأنها محللة نفسية. من الأرجح أن العديد من الفرنسيين اليهود عرفوها فورا، بسبب اسمها، كيهودية تكره ذاتها. بالمقابل، من المؤكد أن اللاساميين افتروا عليها وقالوا إنه ليس من قبيل الصدفة أن لها أيضا مهنة يهودية.

* * * * *

كان اسم التلميذة الثانية لاريسا وقد ولدت في العام ١٩٨٤ في مدينة صغرى تقع في سيبيريا. في بداية التسعينيات، وفورا بعد انهيار الاتحاد السوفييتي، هاجر والداها إلى إسرائيل. أرسلت العائلة إلى إحدى بلدات التطوير في الجليل الأسفل. تربت وسط مجتمع "متوازن" جمع بين أبناء المهاجرين والأولاد الإسرائيليين، وقد بدا اندماجها كاملا. بدأت التحدث بالعبرية بكل جوارحها وكأنها من اليهود "الصابرا"، أحبت ذاتها وأحبت الحياة اليومية الإسرائيلية. أزعجت أحيانا من الذين سخروا منها ولقبوها "روسية" بسبب شعرها الذهبي. أليست هذه هي طريقة الشبان المحليين بمضايقة أبناء المهاجرين الجدد؟ في العام ٢٠٠٠، في سن السادسة عشرة، نلتقي بها في وزارة الداخلية التابعة للواء الشمال، وذلك عندما منحت بطاقة الهوية الأولى. استقبلتها الموظفة بحرارة بالغة وطلبت منها تعبئة نموذج

شخصي. عندما وصلت إلى خانة القومية سألت ببساطة ما إذا كان في إمكانها أن تسجل "يهودية". بعد الاطلاع على الأجزاء التي تمت تعبئتها، قيل لها بنبرة متأسفة إن الأمر غير ممكن. عليها البقاء مثل أمها، أو مثلما نادوها بسخرية "روسية". لاحقا روت أنها في تلك اللحظات شعرت كما لو أنها كانت مجددا عرضة لآلام الحيض، بأمر يظهر بطريقة طبيعية ولا يمكن التخلص منه.

لم تكن في تلك البلدة هي الفتاة الوحيدة التي حملت "وصمة العار". وفي المدرسة تكونت "أخوة البنات اللايهوديات". آزرت إحداهن الأخرى بل وقررن معًا تشويش بند القومية في الهوية. لم يفلحن في ذلك واضطررن إلى الاستمرار في حمل استمارة الاتهام. في سن السابعة عشرة سارعن جميعًا إلى إصدار رخصة سياقة. في هذه البطاقة لم تسجل "قومية" السائق وكان من الممكن التجول بها كبديل لبطاقة الهوية.

قبيل السفر إلى بولندا، في رحلة الجذور القومية إلى معسكرات الموت، ظهرت مشكلة. من أجل إصدار جواز سفر كان عليها أن تحضر للمدرسة بطاقة الهوية. غير أن مخاوفها من أن يكتشف كل أبناء جيلها سرها بالإضافة لقلة موارد أهلها الاقتصادية أقنعاها في النهاية بالتخلي عن المشاركة. ولذلك لم تسنح لها الفرصة لمشاهدة أوشفيتس، ذلك الموقع الذي بدأ يحل مكان متسادا كمكان ذكرى مشكل للهوية اليهودية المعاصرة. من جهة أخرى، تم تجنيدها للجيش. حاولت استغلال "الوضع القومي" الخاص بها كي لا تتجند، ولأجل ذلك كتبت رسالة مطولة إلى مكتب التجنيد. ولكنها قوبلت بالرفض.

لقد كان حظها في الجيش حسنًا. عندما خطت نحو الكتاب المقدس في أثناء أداء مراسم القسم ارتجفت كلها وحتى أنها بكت، للحظة نسيت صليبها الصغير الذي تلقته من جدتها عندما غادرت روسيا وهي صبية. زيها العسكري منحها شعور "الانتماء" وكانت واثقة بأنه من الآن وصاعدا ستعتبر إسرائيلية في كل شيء. تنكرت مطلقا لثقافة والديها الروسية المملة والمنهارة. قررت أن لا تصطحب غير الشبان "الصابرا"، تهربت من الشبان "الروس". أحبت من ذكروا أمامها أنها لا تبدو روسية رغم لون شعرها المثير للشك. حتى أنها في مرحلة معينة فكرت في أن تتهود. ومن أجل ذلك وصلت حتى مكتب الحاخام العسكري ولكنها تراجعت عن قرارها في اللحظة الأخيرة. صحيح أن أمها لم تكن متدينة، لكنها لم ترغب في تركها وحدتها الهوياتية.

بعد أن أنهت خدمتها العسكرية انتقلت إلى مدينة تل أبيب. كان اندماجها كاملا في هذه المدينة الصاخبة واللامبالية. ساورها شعور بأن المسجل في بطاقة الهوية عديم الأهمية، وشعورها الدائم بالدونية هو اختراع من لدنها لا أكثر. أحيانا، وبحلول الليل، عندما كانت تعشق شخصا ما بجد، كان يساورها القلق. أي أم يهودية تقبل بأحفاد غير يهود من "أجنبية" مغايرة؟

تسجلت لدراسة التاريخ في الجامعة، وكان شعورها رائعا. في عامها الدراسي الثالث تسجلت لدورة حول "القوميات والقومية في العصر الحديث"، إذ قيل لها إن المحاضر ليس متشددا ولا يتطلب منها بذل مجهود. أدركت لاحقا أن هذا الأمر أثار فضولها منذ البداية.

سأل الأستاذ المحاضر في الدرس الأول ما إذا كان ثمة بين الجلوس في الصف طالب أو طالبة غير مسجلين كيهود في وزارة الداخلية. لم ترتفع أي يد. خشيت بأن ينظر إليها فجأة. لكن الأستاذ بدا مستاءً ولم يضف شيئا. لقد شدتها الدورة حتى ولو أن الدروس كانت مملة في بعض الأحيان أو أن البروفسور اعتاد على تكرار نفسه. بدأت تفهم خصوصية سياسة الهويات الإسرائيلية. خطوة تلو أخرى أزالت الستار عن الأمور التي مرت بها في أثناء مراهقتها. بدأت تنظر إليها بصورة مختلفة. لقد أدركت أنها على الأقل فكريا، إن لم يكن بيولوجيا، من أواخر "اليهود" في دولة إسرائيل. في نهاية الفصل الدراسي، عندما طلب منها اختيار موضوع للبحث الفصلي، استوقفت المحاضر عندما كان بعيدا عن باقي الطلاب.

"هل تذكر أي سؤال طرحت علينا في الدرس الأول؟"

"ماذا تقصدين؟"

"طلبت أن تعلم ما إذا كان هناك طلاب لا يعتبرون يهودا. كان عليّ أن ارفع يدي ولكن لم يكن بمقدوري فعل ذلك".

أضافت بابتسام: "يمكن القول بأني لم أجرؤ مجددا على الخروج من الخزانة".

"إذا كان الأمر كذلك، أنجزي بحثا حول كل ما يدفعك إلى "التخفي". ربما سيشجعني ذلك على الشروع أخيرا في كتابة كتاب حول أمة مرتبكة "تتخفى" في هيئة شعب عرقي مرتحل".

قدم البحث الفصلي في الموعد وحاز على علامة عالية. لقد كانت هذه هي القشة الأخيرة التي كسرت حاجز الخوف والتردد.

ربما أدركتم أن أستاذ لاريسا في التاريخ في تل أبيب كان مدرس جيزيل في اللغة العبرية في باريس الماطرة. وفي شبابه كان صديقا لمحمود مركب المصاعد، ولمحمود الذي صار الشاعر الوطني الفلسطيني. لقد كان نسيب برناردو الفوضوي من برشلونة وابن شوليك الشيوعي من لودج.

إنه الذي كتب هذا النص المزعج الذي أمامكم، ومن مجمل الأسباب التي دفعته إلى ذلك محاولة فهم المنطق التاريخي العام الذي قد يكون وقف وراء حكاية الهوية الشخصية.

ب - ذاكرة مغروسة

إن التجارب الشخصية يمكن أن تؤدي دورا حاسما في اختيار مجالات بحث المؤرخ، بل ويمكن الاعتقاد بأن تأثيرها عنده يبرز أكثر مما يبرز في الترجيحات المهنية لعالم الرياضيات أو الفيزيائي. لكن من الخطأ الافتراض بأنها تسيطر كليا على مراحل وطرق عمله. وأحيانًا تقوم الميزانيات السخية التي تقدمها المؤسسة بتوجيه الباحث نحو حقول بحثية أكثر منفعة. وفي حالات أخرى، وربما في حالات نادرة، تتعمد المعطيات التمرد وتفرض عليه فكرا ونهجا بحثيا جديدا. وتتراكض أيضا في مخيلته كل الكتب التي شجعته على الاهتمام بالقضايا المركزية التي يتخبط بها. هناك أيضا عوامل أخرى تؤدي دورا في بلورة نشاطه الفكري.

أكثر من ذلك، عند المؤرخ، كما في وسط كل المواطنين الآخرين، ثمة طبقات لذاكرة جماعية قد استهلكها قبل أن يصبح باحثا مهنيا. ومثلما هو معروف، يولد الجميع داخل حقول خطابية تشكلت بواسطة علاقات قوى أيديولوجية سابقة. دروس التاريخ، المدنيات والتناخ في جهاز التربية، الأعياد الوطنية، أيام الذكرى، الطقوس الرسمية، أسماء الشوارع، النصب التذكارية، المسلسلات التلفزيونية التربوية ومواقع ذكرى أخرى ومتنوعة- كلها معا تخلق عالما متخيلا يظهر الماضي في مخيلة الباحث قبل أن تكون لديه الأدوات للتعامل معه بصورة نقدية. حين يبدأ المؤرخ بدراسة وكتابة أحداث الزمن بطريقة مهنية، تكون قد غرست في ذاكرته "حقائق" لا يمكنه التفكير إلا من خلالها. وإذا كان المؤرخ نتاجا نفسيا وثقافيا للتجارب الشخصية، فإنه ليس أقل من أي إنسان آخر، منتوج الوعي البشري للذاكرة المغروسة.

عندما كان المؤلف صبيا يرقص في حفلات عيد الأنوار في الروضة الإلزامية وينشد بحرارة "جئنا نطرد الظلام، بأيدينا نور ونار"، بدأت تتقوى في وسطه المخيلات والمصطلحات الأولية

حول "نحن" و "هم"، نحن المكابيون اليهود - النور مقابل المتهلينين واليونانيين- الظلام. لاحقا في دروس التناخ في صفوف الثاني، الثالث، والرابع، سيعلم أن أبطال التناخ احتلوا الأرض التي وعد بها. ولقد شكك في مصداقية هذا الوعد، ذلك بأنه جاء من خلفية إلحادية، ولكنه وبشكل "طبيعي" جدا قام بتبرير جرائم جنود يهوشع بن نون الذين اعتبرهم آباء آبائه (وبما أنه انتمى لجيل تسارعت فيه أحداث الزمن التاريخي بشكل متصل مباشرة من التناخ إلى البلماح- بخلاف القفزة التي ستكون في سنوات لاحقة من المنفى إلى المحرقة- فإنه افتخر بشكل خاص بالبطولة، وبالكاد اكترث بالاضطهاد). والتتمة معروفة: وعيه بأنه يتحدر من جذور شعب يهودي عريق لم يصبح مؤكدًا وحسب، بل أصبح مركبا مركزيا في هويته الشخصية. ولم تجد دروس التاريخ في الجامعة ولا حتى تحوله لمؤرخ في تفتيت ذاكرة الماضي.

لا بد من أن نذكر أن الدولة القومية قد بدأت تخطو خطواتها الأولية بالفعل قبل ظهور التربية الإلزامية لجماهيرها، وفقط عبر هذه التربية استطاعت أن تكمل إرساء دعائمها وتقوية مرتكزاتها. جرت في الدوائر العليا للمؤسسات التربوية الرسمية بأمان عملية نسخ الذاكرة المغروسة، ولب هذه الذاكرة كان التاريخ القومي.

من بين الأمور التي يتطلبها خلق جماعات متجانسة في العصر الحديث أحداث غارقة في القدم تهدف إلى التدليل على علاقة متواصلة زمنيا ومكانيا بين آبائهم و "آباء آبائهم" لدى جميع أعضاء الجماعة في الحاضر. وبما أن مثل هذه الروابط الثقافية المتينة التي يفترض أن تنبض في جسد الأمة لم تكن موجودة أصلا في أي مجتمع، توجب على وكلاء الذاكرة بذل قصارى جهدهم لخلقها. المعطيات المختلفة التي جمعت، وخاصة من قبل علماء آثار، مؤرخين وأنثروبولوجيين، بعملية شد وجه مذهلة، تم فيها إخفاء التجعدات العميقة على يد كتاب الروايات التاريخية، كتاب المقالات والصحافيين، وهكذا استخلص من أحداث الماضي بورتريه الوطن القومي الفخور والوسيم.[1]

وإذا كان للميثات حضور في كل كتابة تاريخية، ففي الهستوريوغرافيا تكون متواقحة على نحو خاص. ولقد كتبت سير الشعوب والأمم مثلما نحتت النصب التذكارية في العواصم الرسمية: كان يجب أن تكون كبيرة، مرتفعة، لها قوة وممتلئة بجمال باد للعيان. حتى الربع الأخير من القرن العشرين كانت القراءة في الهستوريوغرافيا القومية شبيهة بتقليب صفحات الرياضة في جريدة يومية. وبشكل شبه طبيعي فإن "النحن" و "كل الآخرين" كان التقسيم

المتعارف عليه فيها. إن خلق "النحن" كان من أضخم أعمال المؤرخين وعلماء الآثار القوميين، كهنة الذاكرة الشرعيين والمخولين لأكثر من مائة عام.

اعتقد الكثيرون قبيل الانقسامات القومية في أوروبا، أنهم أبناء طروادة القديمة. منذ نهاية القرن الثامن عشر تغيرت الميثولوجيا بشكل "علمي". وفي أعقاب الأعمال المليئة بالخيال والتي كتبها باحثون مهنيون في شؤون الماضي، يونانيون وأوروبيون، اعتبر مواطنو اليونان المعاصرة أنفسهم من نسل سقراط والإسكندر الأكبر، أو في رواية مقابلة وبديلة، اعتبروا أنفسهم الورثة الرسميين للإمبراطورية البيزنطية. أبناء روما القديمة صاروا في نهاية القرن التاسع عشر وبفضل كتب التدريس المفيدة إيطاليين نموذجيين. قبائل الغال التي تمردت تحت حكم يوليوس قيصر اعتبرت في مدارس الجمهورية الثالثة نموذجا للفرنسيين الحقيقيين (وان كانوا في الواقع أصحاب مزاج لاتيني أقل بعض الشيء). كان هناك مؤرخون آخرون أشاروا بالذات إلى تنصر الملك كلوفيس (Clovis) في القرن الخامس الميلادي كلحظة حقيقية في ولادة الأمة الفرنسية، شبه الأبدية.

بالمقابل، قام رواد القومية الرومانية بمد هويتهم المعاصرة حتى المستعمرة الرومانية القديمة داكيا (Dacia)، وبفضل نسبهم الرفيع، فقد توجوا لغتهم الجديدة وسموها الـ "رومانية". في القرن التاسع عشر اعتبر الكثيرون في بريطانيا العظمى بوديكا (Boudica)، زعيمة قبيلة أيسيني الكالتية التي حاربت بضراوة المحتل الروماني، اعتبروها الانكليزية الأولى. وبالفعل، فقد خلدت شخصيتها المحبوبة في تمثال تم نصبه بكل فخر في لندن. وهرع كتاب ألمان إلى كتاب تاكيتوس القديم الذي تتألق فيه القبائل الجروسكيه بقيادة أرمينيوس (Arminius) الذي اعتبروه والد أمتهم القديمة. حتى أن توماس جيفرسون (Jefferson, 1743-1826)، الرئيس الأميركي الثالث، والذي كان بحوزته ما يقارب المائة عبد أسود، أصر على أن تظهر في ختم الولايات الأميركية المتحدة صور هنجيست (Hengist) وهورسا (Horsa)، أول زعيمين ساكسونيين اجتاحا بريطانيا في نفس القرن الذي عمد فيه كلوفيس. وسبب هذا الاقتراح الأصلي هو "أننا نعتبر أنفسنا من نسلهما ونطبق مبادئهما وطرق حكمهما".[٢]

كان الأمر على هذا النحو أيضًا في القرن العشرين. فبعد انهيار الإمبراطورية العثمانية اتضح لمواطني تركيا الحديثة أنهم في الحقيقة بيض وآريون وأن آباءهم كانوا السامريين والحثيين. وبشكل متعسف قام ضابط بريطاني كسول بمد خطوط العراق على الخارطة بشكل مستقيم

جدا، والذين صاروا فجأة عراقيين أيقنوا بسرعة من المؤرخين (الرسميين) أنه بالإضافة إلى كونهم من ذرية البابليين القدماء والعرب، فإنهم يتحدرون أيضا من نسل جنود صلاح الدين الأبطال. ويعتقد مواطنون مصريون كثيرون أن إمبراطورية الفراعنة الوثنية كانت دولتهم القومية الأولى، الأمر الذي لم يمنعهم من أن يكونوا مسلمين مخلصين. وهناك هنود، جزائريون، إندونيسيون، فيتناميون، وإيرانيون ما زالوا يعتقدون أن أممهم قائمة منذ الأزل، وتلاميذ مدارسهم يكررون في سن مبكرة روايات تاريخية طويلة غارقة في القدم.

خلافا لهذه الميثولوجيات الجامحة، توجد في الذاكرة المغروسة للإسرائيليين والإسرائيليات، من أصل يهودي طبعا، حقائق مخفية تبدو وكأنها حقائق صلبة ودقيقة. يعلم أغلبهم إن لم يكن كلهم أنه منذ نزول التوراة في سيناء يوجد بلا شك شعب يهودي، وهم وحدهم يتحدرون من نسله (طبعا ما عدا الأسباط العشرة التي لم يكتمل اكتشافها). إنهم واثقون من أن هذا الشعب "خرج" من مصر، استوطن واحتل "أرض إسرائيل" التي وعد بها مثلما هو معروف من قبل الرب. أقام مملكتي داوود وسليمان الفاخرتين، وانقسم بعد ذلك إلى مملكتين: يهودا وإسرائيل. وإنهم واثقون بأن هذا الشعب قد أجلي بعد لحظات السمو والارتقاء مرتين وليس مرة واحدة: الأولى بخراب الهيكل الأول في القرن السادس قبل الميلاد، والمرة الثانية في العام ٧٠ للميلاد بعد خراب الهيكل الثاني. واستطاع هذا الشعب المميز قبل هذه المجريات إقامة مملكة الحشمونائيم العبرية والتي تخلصت من تأثير المتهلينين الأشرار على بلاده.

إنهم يعتقدون أن هذا الشعب، أي "شعبهم" والذي هو بحسب معظم الآراء من أقدم الشعوب، ترحل في الجلاء قرابة ألفي عام ورغم المكوث الطويل في وسط الأغيار إلا إنه احترس كثيرًا من مغبة التأقلم والاندثار. شتت هذا الشعب في شتات واسع، جذف ووصل في ترحاله المعذب إلى اليمن، المغرب، إسبانيا، ألمانيا، بولندا وروسيا البعيدة، ولكنه استطاع الحفاظ دوما على أواصر دم وثيقة بين جماعاته البعيدة، وهكذا لم تعطب خصوصية هذا الشعب.

وفقط في نهاية القرن التاسع عشر نضجت الظروف التي ولدت فرصة ذهبية استيقظ فيها الشعب العجوز من سباته العميق، وصار بمقدوره أن يجهز نفسه لتجديد شبابه والعودة إلى "وطنه" القديم. بدأت جماهيره بالعودة بكل حماس. ولكن لولا مجزرة هتلر الفظيعة- -هكذا يعتقد إسرائيليون كثيرون- لكان ملايين اليهود سيقطنون في "أرض إسرائيل" التي "حجوا" إليها بإرادتهم، وذلك لأنهم حلموا بها آلاف السنين.

ومثلما يحتاج الشعب المرتحل لأقاليم تكون له، هكذا انتظرت الأرض الخالية والعذراء مجيء شعب كي يجعلها تزهر. في الواقع، في هذا الوطن قطن بعض الضيوف غير المعروفين، ولكن بما أن الشعب "حافظ على عهده لها في كل أراضي الشتات" لمدة ألفي عام فقد كانت تخصه وحده فقط ولا تخص هؤلاء "القلة" الذين وصلوا إليها بمحض الصدفة. لذلك كانت الحروب التي خاضها الشعب المرتحل لاحتلال الأرض حروبا عادلة، أما مقاومة السكان المحليين العنيفة فقد كانت آثمة. ولقد كان المعروف اليهودي، المنافي للتناخ، هو الذي سمح للغرباء بالاستمرار في البقاء في حضن وجانب الشعب الذي عاد للغته التناخية ولمسقط رأسه الساحر.

لم تتراكم هذه الذكريات في إسرائيل بصورة تلقائية، فقد بدأت بالتراكم طبقة تلو طبقة منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر من قبل مجددين بارعين للماضي، قاموا بشكل خاص باقتطاف شظايا ذاكرة دينية يهودية ومسيحية، استخرجوا منها بواسطة خيال خصب شجرة نسب متواصلة لـ "الشعب اليهودي". لم تكن عملية تنظيم "التذكر" العام موجودة قبل هذا الموعد، ولسوء الحظ لم تتغير كثيرا منذ أن بدأت كتابته. ورغم أكدمة دراسات الماضي اليهودي بواسطة إقامة الجامعات في القدس المنتدبة وبعد ذلك في إسرائيل، وبناء كاتدرائيات لدراسة اليهودية في جميع أنحاء العالم الغربي، إلا أن مفهوم الزمن اليهودي قد ركد بشكل عام وبقي إثنيا- قوميا لغاية اليوم.

بطبيعة الحال، هناك طرق مختلفة في الهستوريوغرافيا الرحبة حول اليهودية واليهود، ولم تخل حقول إنتاج الماضي الـ "قومي" العليا من السجالات واختلاف الآراء. ولكن، حتى الآن، من المستحيل أن نجد من ينتقد المفاهيم السائدة التي تشكلت وظهرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لم تصل المجريات المهمة التي غيرت كليا موضوع التاريخ في العالم الغربي في نهاية القرن الماضي، والتحولات الجذرية في بارادايمات (نماذج) أقسام بحث القوميات والأمم، إلى أقسام "تاريخ شعب إسرائيل" في الجامعات الإسرائيلية. والمثير للعجب، أنها لم تترك وراءها عقبات في النتاج الذي يصل من كاتدرائيات دراسة اليهودية في الجامعات الأميركية أو الأوروبية.

عندما كانت تكتشف أحياناً معطيات تهدد صورة الماضي المتواصلة والمتسلسلة لتاريخ اليهود فبالكاد كان يتم ذكرها حتى، ورغم تسرب بعضها فقد تم "نسيانها" ودفنها بسرعة في

مهاوي النسيان. الاحتياجات القومية كانت بمثابة أضراس حادة منعت أي إخلال أو جنوح عن الروايات الرسمية المسيطرة. حتى الأطر الخاصة التي تنتج بها معرفة الماضي اليهودي الصهيوني والإسرائيلي، أي الأقسام الخاصة بـ "تاريخ شعب إسرائيل" المنقطعة كليا عن أقسام التاريخ العام والشرق الأوسط، ساهمت بصورة شاسعة في الشلل والرفض العنيد للانفتاح على التجديدات الهستوريوغرافية المطلوبة الباحثة في أصل اليهود وهويتهم. وعندما كانت مسألة "من هو يهودي؟" تثير ضجيج الساحة العامة في إسرائيل وخاصة بسبب الإشكالات القضائية المتعلقة بها، لم يقلق المؤرخون الإسرائيليون لأجل ذلك. فقد عرفوا الجواب مسبقا: كل من يتحدر من نسل شعب أجلي قبل ألفي عام هو يهودي.

في سجالات "المؤرخين الجدد"، التي بدأت في نهاية ثمانينيات القرن السابق، والتي بدت للوهلة الأولى كما لو أنها ستهز أركان الذاكرة الإسرائيلية، بالكاد اشترك باحثو ماض "مخولون". أغلب المشاركين في النقاشات العلنية ورغم عددهم القليل أتوا من عدة تخصصات أكاديمية أو من خارج الأطر الأكاديمية. عبّر علماء اجتماع، أساتذة علوم سياسية، مستشرقون، لسانيون، جغرافيون، باحثون في الأدب، علماء آثار وحتى كتاب مقالات غير مرتبطين بجهة أو أخرى عن ملاحظاتهم الجديدة حول الماضي اليهودي الصهيوني والإسرائيلي. كان هناك أيضا من أتوا من خارج حدود إسرائيل، يحملون اللقب الجامعي الثالث في التاريخ ولم يحظوا بوظائف في البلاد وقد شاركوا في هذه النقاشات. في المقابل فإن أقسام "تاريخ شعب إسرائيل" والتي كان عليها أن تكون المزودة الرئيسة لهذه الإنجازات البحثية عبرت عن ردها بصورة متهيبة ومحافظة ممزوجة بخطاب اعتذاري يعتمد على أعراف تقليدية.[٣]

إن "التاريخ المضاد" في سنوات الـ ٩٠ دار في الأساس حول مراحل ونتائج حرب ١٩٤٨. الأبعاد الأخلاقية لهذه الحرب لفتت جل الاهتمام. ولكن، ثمة أمر لا شك فيه هو أهمية هذا النقاش في بلورة الذاكرة في المجتمع الإسرائيلي. إن "عارض حرب ٤٨"، التي ما زالت تزعج الضمير الإسرائيلي، مهم للسياسة المستقبلية لدولة إسرائيل بل ويمكن القول بأنه جوهري لمجرد استمرار وجودها. وإذا ما تم التوصل يوما ما لتسوية مهمة مع الفلسطينيين لا بد لهذه التسوية من أن تأخذ في الحسبان التاريخ القريب "للآخرين" وليس تاريخ اليهود فحسب.

بقي هذا السجال المهم محدودا بإنجازاته البحثية وفي نهاية الأمر كان حضوره في الوعي

العام هامشيا تقريبا. رفض الجيل الأكبر سنًا بكل الأشكال المعطيات والتقديرات الجديدة، إذ لم يكن بمقدوره أن يربط بينها وبين المبادئ الأخلاقية الصلبة والتي ادعى أنها وجهت طريقه التاريخية. ربما كان الجيل المثقف الشاب مستعدا للاعتراف بـ "الأخطاء" التي ارتكبت في الطريق لإقامة الدولة، ولكن طريقه الأخلاقية الأكثر مرونة ونسبية كانت مستعدة لامتصاص "التجاوزات": ما هو وزن النكبة مقابل المحرقة؟ كيف يمكن مقارنة وضع اللجوء الفلسطيني القصير والمحدود مع نفي شعب بقي مرتحلاً معذبا لمدة ألفي عام في المنافي.

حظيت الأبحاث السوسيو- تاريخية التي ركزت بشكل قليل على الأحداث السياسية، أي على "الأخطاء"، وأكثر على التطورات التدريجية الطويلة الأمد للحركة الصهيونية، بالقليل من الاهتمام. ورغم أنها كتبت على يد إسرائيليين إلا إنها لم تنشر يوما ما باللغة العبرية.[٤]

لم تثر الأعمال القليلة التي حاولت أن تقوض النموذج الفكري الذي يشكل أساس التاريخ القومي أي صدى واسع. من بين هذه يمكن ذكر كتاب الحساب القومي لمؤلفه بوعز عفرون والمقالة الشيقة التي كتبها أوري رام «التاريخ بين الجوهرانية والاختراع». يتحدى الكاتبان بصورة متطرفة التاريخ الرسمي الذي يبحث في ماضي اليهود، ولكن هذه المواجهة المتحدية لم تزعج المنتجين المرخصين لهذا الماضي.

هذا الكتاب كُتب في أعقاب الانطلاقات البحثية التي حصلت في ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن السابق. وما من شك في أنه لولا الخطوات الجريئة التي قام بها عفرون، رام وإسرائيليون آخرون،[٥] وخاصة مساهمات باحثين "أجانب" متخصصين في القومية مثل آرنست غلنر وبنديكت أندرسون،[٦] لما كان المؤلف ليجرؤ على التفكير بأن يسائل مجددا جذور هويته وأن يرتفع بنظره فوق الذكريات المتراكمة التي تكومت في وعيه المتعلق بماضيه منذ طفولته.

في حالة التاريخ القومي فان كثافة الأشجار تمنع وجود مجال رؤية واسع بما فيه الكفاية للبدء بالكفر بـ "ما وراء الرواية" المهيمنة. ويوجه الاختصاص المهني الباحثين إلى أجزاء محددة من الماضي ويمنع في طريقه أية محاولة لرؤية الغابة بأكملها. صحيح أن العدد الآخذ في الازدياد للروايات الجزئية سيؤدي في نهاية الأمر إلى قضم الغابة بأكملها، ولكن من أجل ذلك تحتاج حقول البحث التاريخي لأن تكون في وسط ثقافة تعددية لا تعاني من رعب صراع قومي مسلح ولا تخشى دوما من قضية هويتها وأصولها.

قد يعتبر هذا الطرح وبحق متشائماً في ضوء الواقع الذي تعيشه إسرائيل في سنة ٢٠٠٨ . ففي خلال ستين عاما على قيام دولة إسرائيل نضج التاريخ القومي قليلا جدا ويصعب الاعتقاد بأنه سيفعل ذلك الآن . وعليه لا توجد للمؤلف أي أوهام حول طريقة تقبل الكتاب . ورغم جميع الظروف فإن ما يأمل به المؤلف هو أن توجد فئة قليلة تكون على استعداد لأن تأخذ على عاتقها المخاطرة في مساءلة الماضي بصورة أكثر تطرفا ، مساءلة من شأنها أن تساهم قليلا في قضم الهوية الجوهرانية التي يفكر ويعمل من خلالها كل الإسرائيليين اليهود تقريبا .

كتب هذا الكتاب من جانب مؤرخ "مهني" ، ومع ذلك فقد أخذ على عاتقه مخاطر لا يسمح عادة بركوبها في مجال عمله . بحسب قوانين اللعبة الأكاديمية المتعارف عليها فإن الباحث في الماضي ملزم بالبقاء في المسارات التي خصص لأجلها والتي من المفروض أن يكون ملما بها . نظرة خاطفة على فصول الكتاب تدل على أن مجموع القضايا المتداولة فيه يتعدى مجالا "علميا" واحدا . ولعل محاضرين في التوراة ، مؤرخي العصر القديم ، علماء آثار ، خبراء في العصور الوسطى ، وخاصة "خبراء" في شؤون الشعب اليهودي سيهاجمون هذا المؤلف الذي اقتحم بصورة غير شرعية حقولا بحثية ليست من اختصاصه .

هناك شيء من الحقيقة في هذا الادعاء ، والمؤلف يعي تماما هذه المشكلة . كان من الأفضل له أن يؤلف الكتاب من قبل طاقم من الباحثين وليس بواسطة مؤرخ لا أكثر . لسوء الحظ ، لم يتسن ذلك إذ لم يتوفر شركاء لارتكاب جريمة البحث في ماضي اليهود . لأجل ذلك من المحتمل أن تكون في هذا العمل بعض المعلومات غير الدقيقة . يعتذر المؤلف سلفا عن كل الأخطاء الواردة في الكتاب ويدعو النقاد لأن يساهموا قدر الإمكان في تصحيح هذه الهفوات . وبما أنه لا يعتقد بأنه بروميثيوس الذي سرق نار الحقيقة التاريخية من أجل الإسرائيليين ، فإنه لا يخشى أيضا قيام زيوس القادر على كل شيء ، أي النقابة المهنية للتاريخ اليهودي ، بإرسال نسر كي يفقأ كبد النظرية في جسده المكبل . كل ما يطلبه الكاتب هو فقط لفت الأنظار إلى حقيقة معروفة : الوجود خارج حقول معينة وبالذات السير على خطوط التماس بينها من الممكن في حالات معينة أن يشحذ زوايا رؤية غير مألوفة وأن يعرض ارتباطات مفاجئة . التفكير أحيانا "بجانب" وليس "بداخل" قد يثري الفكر التاريخي رغم سلبيات عدم التخصص ومدى التضارب الجنوني للأفكار .

إن "الخبراء" في تاريخ اليهود لا يحددون عادة لأنفسهم أسئلة أساسية، محيرة للوهلة الأولى ولكن أولية. لذلك من المستحسن أحيانا القيام بذلك لأجلهم وبدلاً منهم: هل كان هناك حقا شعب يهودي طوال آلاف السنين في حين تلاشت واختفت كل "الشعوب"؟ كيف ولماذا صار التناخ مكتبة ثيولوجية مدهشة لا يعلم أحد متى كتبت أو حررت أجزاؤها، كتاب تاريخ موثوق به يرسم ولادة أمة؟ إلى أي حد كان بمقدور مملكة الحشمونائيم اليهودائية، والتي لم يتحدث رعاياها المختلفون مطلقا بلغة واحدة ومعظمهم لم يجيدوا القراءة والكتابة، أن يكونوا دولة قومية؟، هل حدث حقا جلاء سكان يهودا بخراب الهيكل الثاني أو أن ذلك مجرد ميثة مسيحية تدحرجت عن عمد إلى التراث اليهودي؟ وإذا لم يكن هناك أي نفي، ما الذي حل بمصير السكان المحليين، ومن كانوا ملايين اليهود الذين ظهروا على منصة التاريخ في رحاب غير متوقعة؟.

فيما لو أن اليهود في العالم كانوا حقا "شعب"، فما هو الشيء المشترك في مكونات الثقافة الإثنوغرافية ليهودي في كييف ويهودي في المغرب غير الاعتقاد الديني وبعض الممارسات الدينية؟ وربما رغم كل ما قيل لنا كانت الديانة اليهودية مثيرة فقط، انتشرت قبل انتصار الديانتين المنافستين لها، المسيحية والإسلام، ورغم الإهانات والملاحقات التي تلقتها استطاعت أن تشق طريقها لتصل إلى العصر الحديث؟ هل الادعاء، الذي يشخص اليهودية على أنها كانت دوما ثقافة إيمانية مهمة ولم تشكل أبدا ثقافة شعب موحدة، يحط من قدرها، كما يروج أنصار القومية اليهودية منذ مائة وثلاثين عاما؟

إذا لم يكن أي قاسم مشترك ثقافي علماني بين طوائف الديانة اليهودية، هل يحتمل أن "أواصر دم" وثقت الصلة بينها وجعلتها مميزة؟ هل اليهود أصلاً هم "شعب عرقي" أجنبي مثلما تصور اللاساميون وطلبوا أن نصدقهم منذ القرن التاسع عشر؟ وهل هتلر الذي مني بهزيمة عسكرية في العام ١٩٤٥ انتصر في نهاية الأمر فكريا وعقليا في الدولة الـ "يهودية"؟ ما هو احتمال هزم نظريته التي افترضت وحددت أن لليهود سمات بيولوجية خاصة، لقد كان المصطلح في الماضي "دم يهودي" أما المصطلح اليوم فهو "جين يهودي" في حين يؤمن وبصورة عفوية الكثير من سكان إسرائيل بهذه الادعاءات؟

ثمة مفارقة أخرى للتاريخ: كانت هناك فترات في أوروبا كلما ادعى فيها أحد ما أن جميع اليهود ينتمون إلى شعب ذي أصول مغايرة كان يعتبر فورا معاديًا للسامية. أما اليوم فمن يجرؤ

على القول بأن الذين يعتبرون اليوم يهودا في العالم (بخلاف الإسرائيليين اليهود الحاليين) لم يشكلوا في يوم من الأيام وما انفكوا لا يشكلون شعبا أو أمة، يتم التنديد فورا بأقواله ويجري اعتباره كارهًا إسرائيل.

بسبب المفهوم القومي الخاص للصهيونية، ترفض دولة إسرائيل بعد مرور ستين عاما على قيامها أن تنظر إلى نفسها على أنها جمهورية قائمة من أجل مواطنيها كافة. ومثلما هو معروف، فإن ربعًا من هؤلاء المواطنين لا يعتبرون من اليهود، وأصلا بحسب روح قوانين الدولة لا ينبغي أن تكون لهم أو بملكيتهم. وقد رفضت منذ البداية دمج السكان المحليين في الثقافة العليا الجديدة التي أنتجتها، وحرصت بشكل واع على استثنائهم من وسطها. وبنفس المقدار رفضت أن تتحول إلى ديمقراطية اتحادية (مثل سويسرا أو بلجيكا) أو ديمقراطية متعددة الثقافات (مثل بريطانيا أو هولندا)، أي التحول لدولة تقبل التنوع الذي تزخر به وفي نفس الوقت تهدف إلى خدمة المواطنين الذين يعيشون فيها. بالإضافة لذلك، تصر دولة إسرائيل على اعتبار نفسها دولة يهودية ينتمي إليها كل يهود العالم، رغم أن هؤلاء ليسوا لاجئين ملاحقين بل مواطنون متساوون في الحقوق في البلدان التي اختاروا بإرادتهم استمرار العيش فيها. إن التبرير لهذا المس الفظيع بأحد المبادئ الأساسية التي تبنى عليها الديمقراطية المعاصرة وللحفاظ على إثنوقراطية عديمة الحدود، بواسطة ممارسة أشد أشكال الاضطهاد لجزء من مواطنيها، يستند إلى الخرافة الفعالة حول وجود أمة خالدة من المفروض أن تجتمع في يوم من الأيام في "أرض وطنها".

ليس من السهل كتابة تاريخ يهودي جديد عبر الموشور الزجاجي الصهيوني السميك. فالضوء المنعكس عبره المرة تلو المرة يأخذ ألوانا حادة متمحورة حول ذاتها. على القراء الانتباه إلى ما يلي: هذا النص الراهن الذي يطرح الأطروحة التي تعتبر اليهود كمن كانوا من غابر العصور جماعات دينية مهمة ظهرت وتأسست في مناطق مختلفة في العالم، وليس "إثنوس" ذا أصل واحد تنقل وترحل في منفى مستمر، لا يتناول مباشرة التاريخ، بل خصص في الأساس لنقد الخطاب الهستوريوغرافي المألوف، ولذا اضطر حتمًا إلى الإشارة إلى روايات تاريخية بديلة. لقد شرع المؤلف في مهمته وفي ذهنه صدى سؤال المؤرخ الفرنسي مارسيل ديتيان: "كيف يمكن إضفاء اللاقومية (dénationaliser) على التواريخ القومية".[٧] بأي شكل يمكن الكف عن سلوك ذات الطرق التي شقت بالأساس من مواد سُبكت في الماضي من أحلام قومية؟

شكلت المخيلة القومية مرحلة مهمة في تطور الهستوريوغرافيا وأيضا في عملية الحداثة ذاتها. ومنذ القرن التاسع عشر كان العديد من المؤرخين شركاء في هذه العملية. قبيل نهاية القرن الماضي بدأت الأحلام القومية تتبخر وتتلاشى. العديد من الباحثين بدأوا باجتزاء وتفكيك حكايات الأمة الكبرى وخاصة ميثة الأصل المشترك التي ألقت بظلالها على كتابة الأحداث. غني عن القول إن علمنة التاريخ جرت تحت ضربات العولمة الثقافية التي أخذت في اعتناق نماذج غير متوقعة في شتى أنحاء العالم الغربي.

إن كوابيس هوية الماضي ليست هي أحلام الغد الهوياتية. ومثلما تتركب كل شخصية من هويات متغيرة ومتنوعة، كذلك فإن التاريخ أيضا، هوية متغيرة. هذا الكتاب المعروض على القراء يسعى إلى توضيح البعد الإنساني الاجتماعي الغائر في أعماق الزمن.

إن التبحر العميق في تاريخ اليهود المعروض في الكتاب يختلف عن الروايات السائدة، لكن ذلك لا يعني أنه خال من النظرة الذاتية، أو أن المؤلف يعتبر نفسه منزهًا من أي ميول أيديولوجية. إنه بشكل واع يتطلع إلى عرض عدد من الخطوط الهيكلية لرواية تاريخية معاكسة مستقبلية علها تساهم في تشكيل ذاكرة مغروسة من نوع آخر، ذاكرة تعي الحقيقة النسبية التي تحملها داخلها وتسعى من جديد لسبك هويات محلية متشكلة ووعي ماضوي نقدي وعالمي.

الهوامش

١. حول اختراع الماضي التخيلي أنظر كتاب E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

٢. مقتبس من كتاب: Patrick J. Geary, *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2002, 7، هذا العمل الرائع يشير إلى هشاشة النسب "الإثني" القروسطي لمعظم كتب الهستوريوغرافيا القومية في أوروبا الحديثة.

٣. لفهم هذا الجدل أنظر كتاب Laurence J. Silberstein, *The Postzionism Debates: Knowledge and Power in Israeli Culture*, New York: Routledge, 1999، وأنظر أيضا كتابي *Les mots et la terre: Les intellectuels en* Israël, Paris: Fayard, 2006, 87–247.

٤. المقصود في الأساس كتابان: Baruch Kimmerling, *Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics*, Berkeley: University of California Press, 1983, و Gershon Shaifr, *Land, Labor and the Origins of the Israeli-Palestinian Conflict*, 1882–1914, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

٥. انظر كتاب Boas Evron, *Jewish State or Israeli Nation?*, Bloomington: Indiana University Press, 1995. أنظر أيضاً Uri Ram, "Zionist Historiography and the Invention of Modern Jewish Nationhood: The Case of Ben Zion Dinur," *History and Memory* 7:1 (1995), 91–124، وتجدر الإشارة إلى أن مثقفي الحركة "الكنعانية" هم الأوائل في إسرائيل في مساءلة برادايمات الهستوريوغرافيا الصهيونية الكلاسيكية، ولكنهم فعلوا ذلك بمساعدة ميثولوجيات هشة جدا.

٦. أنظر كتاب بنديكت أندرسون، الجماعات المُتخيلة - تأملات حول القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، بيروت: شركة قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩، وأنظر أيضا كتاب ارنست غلنر، الأمم والقومية، ترجمة د. مجيد الراضي، دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩.

٧. Marcel Detienne, *Comment être autochtone*, Paris: Seuil, 2003, 15.، ومن الجدير بالذكر أن حواراتي مع المؤرخ الفرنسي مارك فيرو (Marc Ferro) كانت من بين المحفزات الفكرية التي دفعتني إلى تأليف هذا الكتاب. أنظر في هذا الصدد مقالته: "Les Juifs: tous des sêmites?" in *Les Tabous de l'Histoire*, Paris: Nil éditions, 2002, 35–115.

الفصل الأول

صنع الأمم:

الجمهور كسيد والمساواة كخيال

> لا تملك أية أمة أساسا إثنيا، على نحو طبيعي، لكن كلما كانت التشكيلات الاجتماعية مؤممة فإن المجموعات السكانية المنضوية فيها، التي تقسمها، أو التي تسود فيها، تأخذ بالتحول إلى «إثنيات»، أي مُمَثَّلة في الماضي أو في المستقبل كما لو كانت جماعة طبيعية.

إتيان باليبار "شكل الأمة: تاريخ وايديولوجيا"، ١٩٨٨

> كانت القومية هي الشكل الذي ظهرت فيه الديمقراطية إلى الوجود، حين احتوتها فكرة الأمة كما فراشة داخل شرنقة.

ليئا غرينفيلد، خمس طرق إلى الحداثة، ١٩٩٢

يتخبط المفكرون والباحثون، منذ ما يزيد على مائة عام، في مسألة القومية التي لم يتم الاهتداء بعد إلى تعريف لها لا يقبل التأويل ويكون مقبولاً على الجميع. ومن المحتمل جداً

أن نصل إلى تعريف متفق عليه أكثر فقط مع انتهاء عصر القوميات، بعد أن تظهر بومة مينيرفا الذكية كي تفقأ تماماً تلك الهوية العليا الجبارة والتي تلف بقوة مجمل المظاهر والسمات الجمعية في العصر الحديث.[١]

غير أن من الجدير بأي مُؤَلَّفٍ تاريخي، ولا سيما إذا كان من النوع الذي يمكن أن يثير الجدل، أن يستهل رحلة مجازفته بإيضاح، ولو مقتضب، للمفاهيم الأساس التي يُفترض أن يهتدي بها. مهما يكن فإن هذه الرحلة ستكون رحلة شاقة بل وربما مضنية. لكن «معجماً» من هذا القبيل، وكذلك الإيضاحات المتعلقة بمنظومة المفاهيم المطبقة في الكتاب، من شأنهما الحؤول دون التيه في طرق لا لزوم لها، أو دون التعثر في مطبات متكرّرة.

نعثر في اللغات الأوروبية على مصطلح "nation" الذي اشتق من "natio" في اللغة اللاتينية المتأخرة. ولغاية القرن العشرين استخدم هذا المصطلح بشكل أساس من أجل تعريف مجموعات بشرية كبيرة وذات علاقات داخلية مختلفة. ففي روما القديمة، على سبيل المثال، كان هذا المصطلح لقباً مقبولاً ودارجاً يطلق على الأجانب (وأيضًا على أنواع مختلفة من الحيوانات). وفي العصور الوسطى كان المصطلح ذاته يشير إلى مجموعات من الطلبة الجامعيين الذين أتوا من مناطق نائية. وفي إنكلترا، على أعتاب العصر الحديث، أشار إلى طبقات النبلاء. وقد استخدم تارة كاسم مرادف لمجموعات سكانية ذات أصل مشترك، وطورًا في تعريف مجموعة ذات لغة معينة. وهكذا ظل استخدامه متنوعاً على مدار القرن التاسع عشر، ولغاية الآن ما زال معناه يثير سجالاً وخلافاً.

مارك بلوخ (Bloch, 1886-1944)، باحث التاريخ المرموق، قال في حينه: «إن ما يدعو إلى الأسف لدى المؤرخين أن الناس لم يعتادوا على تجديد ثروتهم اللغوية كلما قاموا بتغيير عاداتهم».[٢] وبإمكاننا أن نضيف إلى ما قاله بلوخ أن أحد مصادر المفارقات في البحث الهستوريوغرافي، وإن لم يكن المصدر الوحيد، يكمن في التقاعس الإنساني الطبيعي عن ابتكار المصطلحات. فهناك الكثير من المفردات التي وصلت إلينا مباشرة من الماضي، والتي ما زلنا نستخدمها في الحاضر بأشكال ومعان مختلفة، وتعاد إلى الوراء مشحونة بالمعنى الجديد. وهكذا يغدو التاريخ البعيد شبيهاً وقريباً أكثر من عالمنا الراهن.

إذا ما تعقبنا الكتابات التاريخية والسياسية أو حتى القواميس الأوروبية في العصر الحديث فسوف نجد فيها حراكاً دائماً للمعاني داخل حدود المفاهيم والمصطلحات، وخاصة لدى تلك

التي نشأت من أجل تفسير الكينونة الاجتماعية المتغيرة.[٣] على سبيل المثال، إذا وافقنا على أن كلمة «حجر»، على الرغم من كونها مرتبطة بسياق، تتطابق إلى هذا الحد أو ذاك مع شيء محدد ومتفق عليه، فإن مصطلحات من قبيل «شعب»، «عِرق»، «إثنوس»، «أمة»، «قومية»، «بلد»، «وطن»، اكتسبت على مر التاريخ، كحال غيرها من المصطلحات المجردة الكثيرة، معاني ودلالات لا تحصى، أحياناً متناقضة، وأحياناً مكملة أو مرادفة، وإن كانت تنطوي دائماً على إشكالية. بناء على ذلك نجد أن مصطلح "nation" تُرجم إلى اللغة العبرية الجديدة كـ «قوم» و«أمة»، على التوالي، وكلتا الكلمتين مأخوذتان، كحال الكثير من الكلمات الأخرى، من المعجم التناخي الغني.[٤] ولعل من الجدير بنا، قبل الخوض في أغوار «القومية» والسعي إلى رسم ملامحها، التي ما زالت تستعصي على التعريف الواضح والمحدد، أن نتوقف عند مصطلحين إشكاليين آخرين ما انفكا يتدحرجان بخفة زائدة بين الأقدام المترهلة للباحثين المهنيين.

أ- «معجم»: الشعب والإثنوس

وردت في جميع كتب التاريخ تقريباً التي نشرت في إسرائيل كلمة الـ «شعب» كتعبير بديل لـ «أمة». إن كلمة الـ «شعب»، وهي أيضاً كلمة توراتية، هي الـ «Naro'd» الـ «Volk» الـ «Peuple» والـ «People». ولكن في اللغة الإسرائيلية الحديثة لا توجد لكلمة «شعب» نفس الصلة المباشرة بكلمة «أناس» الموجودة في عدة لغات أوروبية، وإنما تدل على وحدة غير قابلة للانفصام. على أية حال فإن كلمة الـ «شعب»، سواء أفي اللغة العبرية القديمة أو في لغات أخرى، هي مصطلح فضفاض بشكل خاص ما زال استعماله الأيديولوجي، الذي بقي لسوء الحظ قاصراً أو اعتباطياً للغاية، يُصَعِّب حتى الآن تضمينه في خطاب ذي مغزى أو أهمية.[٥]

لعل السبيل الأفضل الذي يمكن بواسطته تحديد مصطلح هو تحري تاريخه. لكن نظراً لتعذر إمكانية التحدث بإسهاب عن تطوّر مصطلح «شعب» في مثل هذا الفصل القصير، فإن النقاش سيكتفي بمجموعة من الملاحظات عن تاريخ المعاني التي أعطيت له فيما مضى.

تطورت في معظم المجتمعات الزراعية التي سبقت بداية صعود المجتمع الحديث في أوروبا في القرن الثامن عشر، ثقافات عليا رسمية أثرت على محيطها وأوجدت أنواعا مختلفة من الهويات الجمعية لدى طبقات النخبة الراقية. ولكن، خلافاً للتصور الذي تواصل العديد من كتب التاريخ تقديمه بحماس، فإن الممالك، الإمارات أو الإمبراطوريات العظمى لم

تسع قط إلى إشراك كل «الشعب» في ثقافتها الإدارية العليا. فهي لم تكن بحاجة إلى هذه المشاركة، كما أنها لم تكن تملك الوسائل التكنولوجية المؤسسية والإعلامية لإنتاج مثل هذه الثقافة. في المقابل فإن الفلاحين، الذين كانوا يشكلون الأغلبية الساحقة في العالم ما قبل الحديث، لم يكونوا يعرفون القراءة والكتابة وبالتالي استمروا في استنساخ ثقافاتهم المحلية، غير المتنورة قرائيًا، بحرية تامة. وفي الحالات التي أقاموا فيها داخل أو على مقربة من مدن السلطة الرسمية كانت مفردات لغتهم مثلاً أقرب إلى اللغة الرسمية المركزية. هؤلاء الرعايا هم الذي شكلوا ما درجت العادة على تسميته «شعب». ولكن إذا كانوا يفلحون أرضهم في مناطق بعيدة عن المراكز السياسية فإن العلاقة بين اللهجة المحلية وبين لغة الحكم المركزية تكون هشّة للغاية.[٦]

وطوال الوقت، الذي ساد فيه لدى المجتمعات البشرية المبدأ القائل إن الحكم «هبة من الله» وليس «هبة من الشعب»، لم يكن الحكام بحاجة إلى محبة رعاياهم. وكان الهم الرئيس لهؤلاء الحكام هو المحافظة على درجة من الورع والهيبة إزاءهم. صحيح أنهم ضمنوا ولاء الإدارة الرسمية للسيد الحاكم، وذلك من أجل إيجاد الاستمرارية والاستقرار في الحكم، لكن كان المطلوب من الفلاحين نقل فائض الإنتاج الزراعي وأحياناً تزويد الأسرة المالكة وطبقة النبلاء بالمرتزقة. وكما هو معلوم فقد طبقت جباية الضرائب بواسطة القوة أساساً، أو على الأقل بمساعدة التهديد الدائم الكامن في هذه القوة، وليس بطريق الإقناع والتطلع إلى الإجماع. سوية مع ذلك يتعين علينا أن نتذكر أن حضور هذه القوة منح منتجي الغذاء الـ «باهظي الثمن» الأمن الجسدي أيضًا، وهو قيمة إضافية أعطيت لهم بمجرّد وجود السلطة المستبدة.

وقد عاشت أجهزة المملكة، التي تولت جباية الضرائب وتجنيد المقاتلين، بالأساس، بفضل المصالح المتضافرة لطبقات النبلاء والسلطة السياسية. والاستمرارية والاستقرار النسبي لهذه الأجهزة، أي ليس فقط تتويج ملك على البلاد وإنما اختراع سلالات ملكية، تحققا في ذلك الوقت أيضاً بوسائل أيديولوجية معينة. فالطقوس الدينية التي ازدهرت من حول مراكز الحكم طوقت ولاء مراتب السلطة العليا بأشكال من الشرعية «ليست من هذا العالم». لكن ذلك لا يعني أن الديانات المؤمنة بتعدد الآلهة، وفيما بعد الديانات التوحيدية، قد نشأت مباشرة كوظيفة سلطوية وحسب (أسباب نشوئها معقدة أكثر)، وإلا لما كانت هناك حاجة لها نهائياً، لكنها خدمت بشكل دائم تقريباً، وإن لم يكن في جميع الأوقات، استنساخ القوة.

إن عملية مأسسة العقيدة الدينية حول السلطة أفرزت طبقة اجتماعية ضيقة، لكنها مهمة، أخذت تنمو وتقوى داخل الجهاز الإداري، أحياناً ذابت فيه كلياً، بل وأضحت تنافسه فيما بعد. كانت هذه الطبقة التي تألفت من كهنة، كتبة بلاط، أنبياء وانضم إليهم لاحقاً قساوسة، أساقفة وعلماء، مرتبطة كلياً بالمراكز السياسية، لكنها اكتسبت أيضاً رأس المال الرمزي المهم بفضل علاقاتها وبمساعدة حواراتها المباشرة مع الذات الإلهية. أما سيطرتها والأشكال التي اتبعتها في تنظيم الدين فقد كانت متنوعة في الحضارات الزراعية المبكرة، لكن وبحكم أن جوهر قوتها نبع من العقيدة فقد سعت دائماً إلى توسيع القاعدة الديمغرافية لأولئك المرشحين للتشبث بها. غير أنها أيضاً، وعلى غرار الأجهزة الإدارية الرسمية، لم تكن تملك الوسائل اللازمة لخلق ثقافة جماهيرية واسعة ومتجانسة. ومع ذلك نما لديها طموح كبير للوصول إلى مزيد من الرعايا المقتنعين بعقيدتها، وقد نجحت في ذلك إلى حد كبير.

إن إستراتيجيا إنشاء المجموعات المسيطرة حول أجهزة الحكم الملكية في المجتمعات الزراعية، وكذلك التكنولوجيا المتطورة في تنظيم العقيدة لدى المؤسسات الدينية، ليستا مشابهتين على الإطلاق لسياسة الهويات، التي بدأت تظهر بالتزامن مع ظهور الدولة القومية منذ نهاية القرن الثامن عشر. مع ذلك، وكما أسلفنا، فإن التقاعس في إيجاد مفاهيم ومصطلحات جديدة، والذي توافق مع المصالح الأيديولوجية والسياسية المنسجمة تماماً مع هذا الضعف المصطلحي، طمس كليا الفوارق العميقة بين الماضي والحاضر، بين العوالم الزراعية القديمة وبين العوالم التجارية الصناعية الجديدة التي ما زلنا نعيش فيها.

كانت كلمة «شعب» في كتابات ما قبل الحداثة، سواء الكتابات التاريخية أو غيرها، تطلق على مجموعات ذات سمات مختلفة: أحياناً كانت هذه المجموعات عبارة عن قبائل قوية، وأحياناً مجتمعات تعيش في ظل ممالك صغيرة أو إمارات، وفي أحيان أخرى كانت جماعات دينية كبيرة أو صغيرة، أو خلافاً لذلك طبقات دنيا لا تنتمي إلى النخب السياسية والثقافية (في العبرية: نجد مثلاً تعبير «عام هآرِتس» شعب البلاد). هذه التسمية تراوحت وتطورت من «شعب الغال» في نهايات العصر القديم وحتى «الشعب السكسوني» في الحيز الألماني على أعتاب العصر الحديث، ومن «شعب إسرائيل» في عهد كتابة التناخ وحتى «شعب الله المسيحي» (“Peuple de Dieu” , “God’s People”) في أوروبا القروسطية، ومن مجموعات فلاحين تنطق بلهجات متشابهة وحتى جمهور مدني ثائر. أطلق لقب

«شعب» على مجموعات بشرية ظلت حدود هويتها فضفاضة وغير محددة نهائياً. ومع تعاظم دور المدينة وبداية تطور وسائل مواصلات واتصال متقدمة أكثر في غرب أوروبا في القرن الخامس عشر، أخذت ترتسم حدود فاصلة أكثر وضوحاً بين مجموعات لغوية واسعة. وصار مصطلح «شعب» يشير بشكل أساس إلى هذه المجموعات.

بالتزامن مع ظهور القومية في أواخر القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، أخذت تلك الأيديولوجيا والهوية الفوقية الجمعية التي احتضنت، كما أسلفنا، جميع الثقافات في العصر الحديث، تستخدمان من دون توقف مصطلح «شعب» وبالأساس بغية تأكيد درجة قدم واستمرارية القومية التي عملت من أجل بنائها. وحيث أنه مثلت، بشكل دائم تقريباً، في أساس نشوء الأمم، مكونات ثقافية معينة، لغوية أو دينية - انتقلت من مراحل تاريخية سابقة - فقد كان بالإمكان تحويل هذه العناصر، بعد عملية هندسة ذكية، إلى نوع من الشماعات التي علق عليها ببراعة «تاريخ الشعوب». ولقد تحول الشعب إلى جسر علوي يربط بين الماضي والحاضر، أقيم فوق الفجوة العقلية العميقة التي خلفتها الحداثة. وهو جسر راح المؤرخون المهنيون في كل الدول القومية الجديدة يتمشون فوقه براحة ويُسر.

ولكي يكتمل تفحص مصطلح «شعب» من الجدير بنا أن نضيف ملاحظة تنبيه. في الثقافات القومية التي سادت في القرن التاسع عشر اعتادوا في أحيان متقاربة على قرن مصطلح الـ«شعب» الغض بمصطلح «عرق» الغليظ والإشكالي، ورأوا مراراً في كلا الاصطلاحين كلمتين متقاطعتين تسند أو تكمل إحداهما الأخرى. لقد تحول الأصل الجماعي المُوَحَّد لـ«شعب» - والذي يعتبر دائماً سامياً ومميزاً وأحياناً نقياً تماماً - إلى بوليصة تأمين ضد أضرار تلك الهويات الفرعية المجزوءة والعنيدة التي ما انفكت تمور داخل عالم الحداثة المُوَحِد، كما شكل هذا الأصل المتخيل مصفاة ناجعة في مواجهة اختلاط غير مرغوب مع أمم مجاورة معادية.

بعد أن ساهم النصف الأول من القرن العشرين، والذي كان كما هو معروف حقبة دموية بشكل خاص، في الرفض الكلي لمصطلح «عرق»، قام مؤرخون وباحثون مختلفون بتجنيد مصطلح «إثنوس» (أو «ethnie» إثني) الذي يعتبر أكثر وجاهة وذلك تفادياً لفقدان التلامس الحميم والوطيد مع الماضي الغارق في أحشاء الزمن. وكان مصطلح «إثنوس»، الـ«شعب» باللغة اليونانية القديمة، قد استخدم قبل الحرب العالمية الثانية كبديل فعال، أو كموقف لفظي وسطي بين الـ«عرق» و الـ«شعب». غير أن استخدامه الشائع و«العلمي» لم يبدأ من ناحية

عملية سوى في خمسينيات القرن العشرين، ومنذ ذلك الحين أخذ استخدامه يتسع بصورة مستمرة. ينبع مصدر قوته المغرية في شكل أساس من كونه مزج بصورة دائمة بين الخلفية الثقافية وبين «روابط الدم»، بين الماضي اللغوي وبين الأصل البيولوجي، أو باختصار بين منتج تاريخي وبين حقيقة تطالب التعاطي معها بخشوع وإجلال كظاهرة طبيعية.[٧]

هناك كُتاب كثيرون، بل كثيرون جداً، استخدموا وما زالوا يستخدمون حتى اليوم هذا المصطلح أو المفهوم باستخفاف لا يطاق، وفي الكثير من الأحيان بعدم مسؤولية فكرية مفاجئة. يشير بعضهم بهذا المصطلح إلى كيان تاريخي ما قبل حداثي، ومجموعة من التعابير الثقافية غير المنضبطة من الماضي المشترك، والذي ما زال رغم تلاشيه يتواجد بأشكال جديدة ومتغيرة في الزمن الحاضر. ومن وجهة نظرهم فإن الجماعة الإثنية هي في المحصلة مجموعة بشرية ذات خلفية ثقافية لغوية مشتركة، ليست دائماً محددة المعالم تماماً، لكنها من النوع الذي يوفر جزءاً من المواد الأولية الضرورية للبناء القومي. غير أن خبراء ومختصين آخرين، وهم ليسوا قلائل أيضاً، يتمسكون بمصطلح «إثنوس» باعتباره يعيد من الباب الخلفي البدائية الجوهرانية أو نظرية الشعب العرقي التي شجعت كثيراً في القرنين التاسع عشر والعشرين أصحاب الهوية القومية الهشة.

وعليه تحول الـ «إثنوس» ليس إلى وحدة تاريخية - ثقافية وحسب وإنما أيضاً إلى كيان مبهم، مصدره قديم ووشيجته هي الإحساس بالرابطة الشخصية التي يوفرها هذا الكيان للمؤمنين بوجوده (إلى حد كبير مثلما استخدم مفهوم «العرق» في القرن التاسع عشر). ويقول باحثون متحمسون إنه لا يجوز الطعن في هذه القناعة بالهوية، نظراً لأنها تحولت إلى وعي قوي بالأصل لا ينبغي أخذه في الحسبان فقط في أثناء التحليل النقدي الثاقب، وهي عملية مشروعة بالطبع بل وضرورية، وإنما من المفضل أيضاً تبنيه كسياق وكحقيقة تاريخية إيجابية ليس هناك ما يبرر أو يدعو إلى دحضها. غير أن هؤلاء الباحثين يعترفون قائلين: لعل الـ «إثنوس» كمصدر للأمة الحديثة هو ميثة لا يمكن إثباتها أو تأكيدها، ومع ذلك لا خيار لنا سوى التعايش معها، وبالتالي فإن أية محاولة للتشكيك فيها تبدو عديمة الجدوى فضلا عن أنها ليست مطلوبة بالضرورة.

على ما يبدو فإن ضبابية تصنيف المجموعات الاجتماعية القديمة، والتي ساهم فيها هؤلاء الباحثون بدرجة كبيرة، شكلت بالنسبة لهم شرطاً لا غنى عنه من أجل استمرار المحافظة على هويات غير مستقرة في الحاضر. إن أحد الذين ساهموا كثيراً في هذا

المجال هو أنتوني سميث، وهو ابن لعائلة لاجئة من ألمانيا والذي أصبح واحداً من أنشط الباحثين في بحث القومية. ففي مرحلة متأخرة نسبياً من إنكبابه على عمله البحثي قرر سميث إعطاء المبدأ «الإثني» مكانة حاسمة في بحثه حتى أنه عرّف توجهه على أنه توجه «إثني- رمزي». وكما يبدو فإن كلمة «رمزي» في هذا التعبير المركب استهدفت التخفيف بعض الشيء من الصدى الجوهراني لهذا المصطلح، وفي الوقت ذاته الاستمرار في توفير الضبابية المطلوبة. بالنسبة لسميث فإن المجموعة الإثنية هي «مجموعة من الناس لها اسم، ميثات آباء قدماء مشتركة، ذكريات تاريخية مشتركة، عنصر واحد أو أكثر لثقافة مشتركة، ورابطة بوطن ودرجة معينة من التضامن، على الأقل بين النخب».[٨]

إلى ذلك فإن الـ«إثنوس» من وجهة نظر الباحث البريطاني المثابر يكف عن كونه مجموعة لغوية ذات نمط حياة مشتركة، ولا يعيش فوق بقعة جغرافية محددة، بل يكفيه أن تكون له رابطة بها؛ و«الإثنوس» لا يحتاج بالضرورة إلى تشكيلة من الأنماط الثقافية بل يمكنه الاكتفاء بنمط ثقافي واحد؛ «الإثنوس» لا يحتاج إلى تاريخ حقيقي، إذ يمكن للميثات القديمة أن تواصل القيام بدورها بصورة لا تقل نجاعة. والذاكرة المشتركة ليست سيرورة وعي تتحرك من الحاضر إلى الماضي (بينما يكون هناك دائما من يقوم بتنظيمها) وإنما هي سيرورة «طبيعية»، ليست دينية أو قومية، تنساب تلقائياً من الماضي إلى الحاضر. تعريف سميث لـ«إثنوس» يتطابق إذن مع طريقة رؤية الصهيونيين للحضور اليهودي في التاريخ، وكتصور القوميين السلاف لذواتهم في الماضي، «آريين» أو هندو- أوروبيين، وحتى العبريين السود في الولايات المتحدة، ولكنها أبعد من أن تكون مشابهة للاستخدام الشائع للمصطلح في أوساط جمهور الأنثروبولوجيين التقليدي.[٩]

بحلول نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين عاد مصطلح «الإثنية»، الذي كان إتيان باليبار (Balibar) مصيباً حينما اعتبره مصطلحاً وهمياً تماماً، ليكتسب مجدداً شعبية ورواجاً. وأكد هذا الفيلسوف الفرنسي مجدداً أن الأمم ليست إثنية وأن ما اعتبر على أنه «أصل إثني» لها إنما هو أمر مشكوك فيه. إن تأميم المجتمعات هو الذي يجعلها بالذات أكثر «إثنية»: «بمعنى أنها تُصَورُ في الماضي أو المستقبل كما لو كانت جماعة طبيعية».[١٠] ولسوء الحظ فإن هذا التوجه النقدي المُحذِّر من الوقوع في الشرك الكامن في التعريفات الإثنية - البيولوجية أو الإثنية - الدينية، لم يترك بصماته بشكل كاف، إذ واصل العديد من المنظرين القوميين وكذلك مؤرخون من أنصار القومية التي عاشوا وعملوا فيها، تزيين نظرياتهم، ومن خلال

ذلك رواياتهم أيضاً، بحشو كلامي ذي نزعة إثنية جوهرانية منمّقة. التراجع النسبي للنزعة القومية الرسمية الكلاسيكية في العالم الغربي في أواخر القرن العشرين وبداية القرن الـ ٢١، لم يضعف هذا التوجه بل على العكس عززه بمعان معينة.

على أية حال إذا كان هذا الكتاب قد أخطأ في بعض الحالات، بظهور مصطلح «شعب» بين دفتيه أحياناً - ولكن ليس مصطلح «إثنوس» نظراً لصداه البيولوجي - فإنه سيشير بحذر شديد إلى مجموعة بشرية فضفاضة للغاية، وبصورة عامة سابقة للحداثة، وبالأخص تلك التي تواجدت في المراحل الأولى من الحقبة العصرية. لم تكن القواسم المشتركة الثقافية واللغوية لهذه المجموعة في أي وقت على الإطلاق وثيقة بشكل خاص سوى في الحالات التي نشأت فيها بتأثير وسائل اتصال حكومية معينة امتزجت، في ظل ممالك أو إمارات، مع ثقافات «متدنية» أكثر. بناء على ذلك فإن الـ «شعب» هو مجموعة اجتماعية تعيش في حيّز جغرافي محدد ولها ملامح وسمات تشير إلى قواعد وسلوكيات ثقافية دنيوية مشتركة (لهجات لغوية متقاربة، مأكولات وملابس، ألحان موسيقية شعبية وغير ذلك). هذه الخصائص اللغوية والإثنوغرافية، التي نشأت قبل ظهور الدولة القومية، لم تكن متبلورة بما فيه الكفاية كما لم تكن الحدود بينها وبين سمات المجموعات الأخرى واضحة تماماً وجوهرية. فالتاريخ العفوي لموازين القوى الرسمية هو الذي لعب بالذات دوراً حاسماً في الكثير من الحالات في تعيين الحد الفاصل بين الـ «شعوب».

استخدم أحياناً «شعب» من هذا النوع بما يشبه نقطة ارتكاز أرخميدس، وذلك من أجل تصميم أمة جديدة، وكثيراً ما انسحق كليا في مشاريع «التأميم» الصناعية للثقافة الحديثة. فثقافة الـ «شعب» الإنكليزي تحولت إلى ثقافة مهيمنة في بريطانيا مثلما تحولت ثقافة منطقة إيل دي فرانس ولغة حكم الملوك البوربونيين إلى ثقافة ولغة سائدتين في أرجاء مملكتهم. في المقابل فإن الـ «شعب» الويلزي، البروتاني، البافاري، الأندلسي أو حتى «شعب» البيديش، سحقوا بصورة تامة تقريباً في إطار هذه السيرورة ذاتها.

من المحتمل أن تؤدي عمليات بناء الأمة إلى نتيجة معاكسة أيضاً. فلدى مجموعات الأقلية الثقافية- اللغوية، التي لم تكن مميزة بشكل خاص قبل حلول عصر القومية، أخذ يتشكل- نتيجة هندسة ثقافية متسرعة أملاها المركز أو نتيجة لتمييز إقصائي - وعي هوية منفصلة جديدة (بإمكان اختلاف طفيف أن يتحوّل إلى محفز حاد في عمليات الحداثة). وفي هذه الحالة تظهر، بالأساس لدى النخب المثقفة من المجموعة التي تم إقصاؤها من الهيمنة،

ردة فعل مضادة تدجج وتبرز فوارق غير متبلورة وتحولها إلى موضوع جوهري في النضال من أجل السيادة الذاتية، أي لصالح الانفصال القومي (هذا الموضوع سيتم إيضاحه لاحقاً).

كذلك ينبغي إضافة ملاحظة لها أهمية حاسمة بالنسبة لهذا الكتاب. فطالما كان القاسم المشترك للمجموعة البشرية قبل الحداثية يقتصر فقط على القواعد وأعراف السلوك الدينية (طقوس العبادة، الفروض، الصلوات، رموز العقيدة وإلخ)، فإن المصطلحات المستخدمة ستكون «جماعة دينية»، «طائفة دينية» أو «حضارة دينية». من الأفضل أن نضيف الآن، وسيعود النقاش إلى ذلك فيما بعد، أن الـ«شعوب»، ولغاية العصر القومي، ظهرت واختفت دائماً، تماماً مثل الممالك، في سياق التطور التاريخي. كان للجماعات الدينية بشكل عام وجود لفترة «طويلة الأمد»، إذا ما استعرنا الاصطلاح المعروف للمؤرخ فرنان برودل (Braudel, 1902-1985) وذلك نظراً لأنها ظلت تحافظ وتستنسخ داخل صفوفها طبقات فكرية مخلصة للتقاليد.

حتى ثقافات دينية – واهنة أو تشهد عملية تفكك وانهيار– استخدمت أحياناً، على غرار الفولكلور الشعبي أو لغات الحكم الرسمية، كمواد خام أولية ونفيسة في تكنولوجيا تصميم الأمم. ولعل دولاً كبلجيكا، باكستان، إيرلندا، أو إسرائيل، رغم ما يوجد من فوارق كثيرة بينها، يمكن أن تشكل مثالاً جيداً على ذلك. ولكن على الرغم من خصوصية كل حالة من هذه الحالات، فقد كان هناك في المحصلة النهائية قاسم مشترك في أشكال الإنبناء القومي حتى إذا كانت نقطة انطلاقها هي طوائف دينية أو «شعوب». وعلى الرغم من الأهمية البالغة لوجود مكونات دينية في أشكال بناء الأمة فإنه لا يجوز إغفال أن القومية هي التي صاغت إلى حد كبير حدود تطور المزاج الديني الحديث. إذن لا بد من حدوث انحسار ملموس في شدة التزمت الديني القديم وذلك حتى تتمكن المجموعات البشرية الكبيرة، وخاصة نخبها السياسية والفكرية، من أخذ مصيرها بين أيديها والبدء بـ«صنع» تاريخ قومي.[١١]

إن الشعوب، المجموعات السكانية، الشعوب الأصلية، القبائل والجماعات الدينية، ليست أمماً حتى وإن كان مألوفاً وصفها في الكثير من الأحيان بهذه الصفة أو التسمية. صحيح أنها كانت مستودعات حيوية للركائز الثقافية التي استخدمت في تشييد الهويات القومية الجديدة ونحتها، بيد أنها لا تزال محفوفة بسمات وخصائص حاسمة جلبتها الحداثة الشاملة التي انقضت عليها كطير جارح حاملة إياها تحت أجنحتها الثقيلة.

ب - الأمة - حدود وتعريفات

لقد كتب الكثير عن أن المسألة القومية في القرن التاسع عشر لم تنجب «توكفيل» و«ماركس» الخاص بها، أو «فيبر» و«دوركهايم» المنطق الاجتماعي الذي يقف خلفها. وفيما كانت الـ «طبقات»، الـ «ديمقراطية»، الـ «رأسمالية» وحتى الـ «دولة»، مقولات جرى تمييزها بدقة وصرامة نسبياً، فقد ظلت في المقابل مصطلحات مثل «أمة» و«قومية» يتيمة وفقيرة السعرات النظرية. ويعود السبب المركزي في ذلك، (لكنه ليس السبب الوحيد)، إلى كون «الأمم»، كتسمية مرادفة أخرى لـ «شعوب»، اعتبرت بمنزلة كيانات أولية وتقريباً طبيعية، كانت قائمة منذ القِدَم. وفي الواقع فإن العديد من المؤلفين، ومن ضمنهم باحثون في الماضي، شخصوا التطورات التي طرأت لدى المجموعات البشرية المسماة أمماً، لكنهم اعتبروا هذه التطورات مجرد تغيرات طفيفة في الجوهر والتي بدت وكأنها تطورات قديمة جداً.

عاش معظم المفكرين في ثقافات قومية في طور التكون، ولذلك فكروا انطلاقاً منها من دون أن يملكوا أية قدرة على الوقوف أمامها وتفحصها من الخارج. علاوة على ذلك كتب هؤلاء باللغات القومية الجديدة وعليه ظلوا بالمطلق أسرى لأداة عملهم الرئيسة: مواءمة الماضي بشكل وثيق للقوالب اللغوية والاصطلاحية التي صيغت في القرن التاسع عشر. وعلى غرار ماركس الذي اعتقد، بسبب الواقع الاجتماعي الذي ساد في زمنه، أن محرك التاريخ هو رواية فوقية واحدة جبارة قوامها الصراعات الطبقية، فقد تصور كل الآخرين تقريباً، ولا سيما المؤرخين، تاريخ الماضي على أنه قصة الصعود والهبوط المستمر للأمم الخالدة، والتي زينت قصص الحروب والصراعات فيما بينها صفحات كتب التاريخ. وبطبيعة الحال شجعت الدول القومية الحديثة ومولت بسخاء هذا النوع من الخيال والكتابة، وبذلك ساهمت في إرساء تحديد أفضل وأدق للهوية القومية الجديدة.

عندما نتأمل كتابات جون ستيوارت ميل (Mill, 1806-1873) البريطاني أو كتابات إرنست رينان الفرنسي سوف نشاهد بعض الاستبصارات «الغريبة» التي لم تكن مألوفة في ذلك الحين. ففي العام ١٨٦١ كتب ميل:

> يمكن القول عن جزء من الجنس البشري بأنه في منزلة أمة، إذا كان أبناؤه موحدين بفعل مشاعر تضامن مشتركة ليست قائمة بينهم وبين أناس آخرين، مشاعر تضامن تجعلهم يتعاونون مع

بعضهم البعض برغبة أشد وأقوى من رغبتهم في التعاون مع أناس آخرين، وأن يرغبوا في أن يكون لهم نفس نظام الحكم وأن يكون هذا الحكم في أيديهم هم أو في أيدي جزء منهم.[١٢]

في المقابل أعلن رينان في العام ١٨٨٢:

إن وجود الأمة (أُعذروني على هذه الاستعارة) هو استفتاء عام يومي مثلما أن وجود الفرد هو التأكيد الدائم للحياة (. . .) إن الأمم ليست شيئاً أزلياً. فقد كانت لها بداية وستكون لها نهاية. الكونفيدرالية الأوروبية ستحل مكانها على ما يبدو.[١٣]

حتى لو ظهرت لدى هذين المفكرين اللامعين تناقضات وترددات، فإن تشخيص الجوهر الديمقراطي في نشوء الأمة يشير إلى فهم البعد الحديث القائم في مجرد ظهورها. وليس صدفة أن المؤلفَين كانا من الليبراليين الذين نظروا بتخوف إلى ثقافة العامة ومع ذلك قبلوا مبدئياً فكرة حكم الشعب.

ولسوء الحظ فإنه لم يقيض لهذين المفكرين وضع مؤلفات منهجية وواسعة النطاق عن القومية، إذ إن القرن التاسع عشر لم يكن ناضجاً لذلك بعد. ولم يشخص مفكرون قوميون لامعون، على غرار يوهان غوتفريد هردر (Herder)، جوزيبي ماتزيني (Mazzini) وجول ميشليه (Michelet)، بصورة معمقة دهاء الفكر القومي، والذي اعتبر في نظرهم، على نحو خاطئ، تارة قديماً وطورًا أزلياً.

إن أول من بدأ حقاً بسد الفراغ النظري على هذا الصعيد هم بالذات مفكرون وزعماء ماركسيون في أوائل القرن العشرين. فقد أُلقيت مسألة القومية بكل ثقلها في الوجوه الأيديولوجية- اليوتوبية لكل من كارل كاوتسكي (Kautsky)، كارل رينير (Renner)، أوتو باور (Bauer)، فلاديمير إيليتش لينين وجوزيف ستالين. وبدا كما لو أن «التاريخ»، وهو البرهان الدائم على صدقيتهم، قد غدر بهم في صدد المسألة القومية. إذ إنهم اضطروا للوقوف أمام ظاهرة غريبة لم تتوقعها تماماً تنبؤات الفيلسوف العظيم كارل ماركس. موجة متجددة من المطالب القومية التي اجتاحت وسط أوروبا وشرقها، فرضت عليهم جدلاً تمخض عن تحليلات مُركبّة، بالإضافة إلى استنتاجات متسرعة ظلت خاضعة دائماً لاحتياجات حزبية ملحة.[١٤]

لعل أهم مساهمة قدمها الماركسيون في بحث المسألة القومية ودراستها تمثلت في توجيه الأنظار إلى العلاقة الوثيقة بين صعود اقتصاد السوق وتناميه وبين تبلور الدولة القومية. فقد أدى تطور الرأسمالية، بحسب رأيهم، إلى تدمير اقتصاد الاكتفاء الذاتي، وإلى تقطيع الوشائج الاجتماعية الخاصة التي رافقت هذا الاقتصاد وسحقها مفسحة المجال أمام تطور علاقات ووعي من نوع جديد. إن شعار «Laissez faire, Laissez aller» (دعه يعمل، دعه يمر)، وهو صيحة الحرب الأولى للتجارة الرأسمالية، لم يؤد في مراحله الأولية إلى عولمة شاملة وإنما خلق الظروف لِتكَوُّن اقتصاد سوق ضمن الأطر والأشكال الرسمية القديمة. شكّل هذا الاقتصاد أساس صعود الدولة القومية بلغتها وثقافتها الموحدتين. كانت الرأسمالية، وهي أبسط أشكال السيطرة على الممتلكات، تحتاج أكثر من أي شيء آخر، إلى قانون يكرس الملكية الخاصة بالإضافة إلى حاجتها بطبيعة الحال إلى قوة الدولة التي تشكل ضمانة لتطبيق هذا القانون.

ولا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الماركسيين لم يتجاهلوا إطلاقاً الجوانب العقلية في المتغيرات القومية، إذ أنه ابتداء من باور وحتى ستالين، تم دمج الجانب السيكولوجي، وإن كان ذلك بطريقة مجردة، في محاور الجدل والنقاش. واعتبر باور، الاشتراكي النمساوي الشهير، أن «الأمة هي مجموع الناس الذين يرتبطون بواسطة رابطة المصير برابطة الطابع».[١٥] في المقابل لخص ستالين النقاش المستفيض بعبارات وجمل أكثر وضوحاً وحسماً:

> الأمة هي شراكة مستقرة بين مجموعة من الناس، نشأت بصورة تاريخية، وتبلورت استناداً إلى أربعة عناصر ومميزات مشتركة أساسية، أي على أساس الشراكة في اللغة والبقعة الجغرافية والحياة الاقتصادية والخاصية النفسية، والتي تتجلى في الشراكة في السجايا الخاصة للثقافة القومية.[١٦]

يعتبر هذا التعريف حسب مختلف الآراء تعريفاً عاماً للغاية، فضلاً عن أن صياغته ليست في منتهى الدقة والكمال. غير أن هذه المحاولة لتمييز الأمة على أساس سيرورة تاريخية موضوعية، حتى وإن لم تكن مرضية كفاية، ظلت محاولة مثيرة للاهتمام. وفي هذا السياق تطرح تساؤلات من قبيل: هل يمنع نقص أو غياب عنصر واحد، نشوء الأمة؟ والشيء الذي لا يقل أهمية في صدد موضوعنا، أليس هناك بُعد سياسي ديناميكي يواكب ويصوغ مراحل مختلفة

في هذه السيرورة؟. إن تمسك الماركسيين بالنظرية التي ترى في الصراع الطبقي مفتاح فهم التاريخ برمته، بالإضافة إلى صراعهم المرير مع الحركات القومية في وسط وشرق أوروبا والتي أخذت تحاصرهم بنجاعة، حالا دون قدرتهم على الاستمرار في حل المسألة القومية وتسويتها بما يتعدى التنظير المجرد الهادف أساساً إلى مواجهة الخصوم وحشد الأنصار والمؤيدين.[١٧]

على هذا الصعيد، كان هناك اشتراكيون آخرون، لم يساهموا في الواقع بشكل خاص في إعطاء دفعة مهمة للنقاش، لكنهم أدركوا بحسهم الثاقب والمرهف البعد الشعبي- الديمقراطي المُجنِّد والواعد في تكون الأمة على نحو أفضل. وهؤلاء أيضاً هم الذين اكتشفوا سر التكامل المغري القائم بين الاشتراكية والقومية. فمنذ بار بورخوف الصهيوني وجوزيف بيلسودسكي (Pilsudski) البولندي القومي وحتى ماو تسي تونغ وهو تشي منه (Ho Chi Minh) الوطنيين الشيوعيين، ظهر تراث الاشتراكية «القومية» في القرن العشرين كصيغة منتصرة.

سنجد في ميدان البحث الخالص بعض المناقشات حول القومية، والتي سنوجزها لاحقاً، ولكن علينا أن ننتظر حتى فترة الخمسينيات (من القرن العشرين) كي نجد معالجة نظرية جديدة تتناول البعد الاجتماعي في صيرورة الأمة. لم يكن من باب الصدفة أن الذي وقف وراء إحياء هذا النقاش كان بالذات مهاجراً نموذجياً. وإذا كان الفكر الماركسي بمثابة العدسة التي أتاحت النظر إلى القومية «من الخارج»، فقد شكلت الهجرة، والنزوح عن الوطن والتحول إلى «غريب» أو أقلية تخضع لسيطرة ثقافة سائدة، بمثابة شرط لا غنى عنه تقريباً لامتلاك أدوات منهجية أكثر تقدماً وتطوراً في أشكال التأمل. فالباحثون الرياديون في ميدان القومية كانوا، في معظمهم، من ثنائيي اللغة منذ طفولتهم أو في صباهم، وكان القسم الأكبر منهم أبناء لعائلات مهاجرة.

فكارل دويتش (١٩١٢-١٩٩٢) كان لاجئاً اضطر عقب قدوم النازيين إلى النزوح عن إقليم «السوديت» التشيكي ووجد مكانه لاحقاً في عالم المؤسسة الأكاديمية الأميركية. في العام ١٩٥٣ ظهر كتابه الريادي القومية والاتصال الاجتماعي والذي لم يثر في الواقع أصداء كبيرة، لكنه شكل محطة مهمة لمواصلة تمحيص وإيضاح مفهوم «الأمة».[١٨] لم يكن دويتش يملك معطيات كافية كما أن طريقته المنهجية كانت معقدة، غير أنه شخّص بحدسه الفطري المميز سيرورات الحداثة الاجتماعية - الاقتصادية باعتبارها العامل الذي يقف في صلب صيرورة الأمة. فحاجة جماهير المدن المغتربة، الذين اقتلعوا من مجمل شبكات الاتصال الزراعية، إلى وسائل اتصال من نوع جديد، هي التي بدأت تنتج اندماجَ أو فوضى اندماج

المجموعات القومية. ورأى دويتش أن السياسة الجماهيرية الديمقراطية لعبت دوراً مكملاً في مهمة التبلور القومي. في مؤلفه الثاني عن القومية، والذي صدر بعد اثني عشر عاماً من صدور كتابه المذكور، واصل دويتش تطوير طرحه فيما يتعلق بالوصف التاريخي للتكتلات الاجتماعية والثقافية والسياسية الماثلة في أساس عملية «التأميم».[19]

كان لا بُدّ من أن تمر ثلاثة عقود منذ أن نشر دويتش مؤلفه الأول كي نحظى برؤية انطلاقة جديدة في بحث القوميات. وقد شكلت ثورة الاتصالات السريعة، في الربع الأخير من القرن العشرين، والتحول التدريجي للجهد الإنساني في الغرب إلى نشاط من الرموز والإشارات، أرضية مريحة لإعادة النظر في المسألة القديمة. كذلك، ربما تكون البوادر والمؤشرات الأولية إلى تقويض مكانة القومية الكلاسيكية، ولا سيما في مهد ولادة الوعي القومي، قد ساهمت في صعود النماذج الجديدة. في العام ١٩٨٣ رأى النور في بريطانيا كتابان كانا بمثابة منارة هادية في هذا المجال: كتاب **جماعات متخيلة** لبنديكت أندرسون وكتاب **الأمم والقومية** لآرنست غلنر. ومنذ ذلك الحين أضحى بحث المسألة القومية يتم في شكل أساس من المنظور الاجتماعي- الثقافي، وبعبارة أخرى تحولت الأمة إلى مشروع ثقافي صرف.

لقد كانت حياة أندرسون أيضًا متأثرة بالهجرة ما بين حيزات ثقافية- لغوية مختلفة. فقد ولد في الصين لأب إيرلندي وأم إنكليزية. وهاجر والداه، في إبان الحرب العالمية الثانية، إلى كاليفورنيا. وقد تلقى تعليمه الأساس في بريطانيا، حيث أكمل دراسته في موضوع العلاقات الدولية. وقد أدى هذا المجال إلى أن يتنقل في إقامته، على فترات متقطعة، بين إندونيسيا والولايات المتحدة. ونصادف أن أصداء سيرته الذاتية هذه تنعكس في كتابه حول الجماعات المتخيلة من خلال حافز عميق لنقد أي مفهوم يحمل في ثناياه ولو ذرة واحدة من المحورية الأوروبية. وقد حدا هذا الحافز به، بصورة لا بُدّ من القول إنها لم تكن مقنعة إطلاقًا، إلى الإقرار بأن روّاد الوعي القومي في التاريخ الحديث هم ذراري المستوطنين، الذين ولدوا في شطري القارة الأميركية.

إن ما يهمنا هو التعريف الأصلي، الذي يطرحه في كتابه: «الأمة هي جماعة سياسية مُتَخَيلَة، حيث يشمل التخيل أنها محدَدة وسيدة أصلاً».[20] وبطبيعة الحال فإن أية مجموعة أوسع من قبيلة أو قرية تعتبر مجتمعًا متخيلا نظراً لأن أعضاءها لا يعرفون بعضهم البعض، هكذا كانت الطوائف الدينية الكبيرة قبل العصر الحديث. غير أنه تتوفر للأمة أدوات جديدة لتخيل الانتماء إليها لم تكن حكراً على مجتمعات العصور الماضية.

ويؤكد أندرسون مراراً على أن صعود رأسمالية الطباعة، ابتداء من القرن الخامس عشر، أخذ يقوّض الفصل التاريخي الطويل بين لغات الكتب المقدسة العليا وبين اللهجات المحلية والمتنوعة التي كانت تستخدم بين العامَّة. كذلك فقد شهدت لغة الحكم في ممالك أوروبا اتساعاً ملموساً عقب ظهور الطباعة، مما ساهم في إرساء أسس الصيرورة المستقبلية للغات البلدان القومية المعاصرة. وقد كانت الرواية والصحيفة أول لاعبين محدثين في تبلور ميدان الاتصالات الجديدة التي أخذت ترسم أسوار الأمة التي راحت ترتفع وتعلو أكثر فأكثر. وفي وقت لاحق شكلت الخارطة، المتحف ووسائل ثقافية أخرى أدوات مكملة لمهمة البناء القومي.

ولكي تكتسي ملامح الأمة لحماً وعظماً كان لا بد للطائفة الدينية والمملكة السلالية، وهما الإطاران التاريخيان اللذان سبقاها وداما لسنوات طوال، من أن تشهدا تراجعاً ملموساً في أهميتهما. هذا التراجع كان مؤسسياً ومعنوياً في آن واحد. فمكانة الأجهزة الإمبريالية الكبيرة والسلطة الكنسية لم تشهد ضعفاً نسبياً وحسب، وإنما طرأ أيضاً شرخ ملموس في فهم الزمن الديني، والذي لم يقفز أيضاً عن الإيمان التقليدي بالحاكم بأمر الإله. وأخذ مواطنو الأمة، خلافاً لكل الأطر والكيانات السياسية للرعايا في الممالك أو الفلاحين الإقطاعيين في الإمارات، ينظرون إلى أنفسهم كأناس متساوين، وبشكل لا يقل أهمية مبدئية، كأسياد على مصيرهم، أي مستقلين.

ويمكن بدرجة كبيرة اعتبار كتاب آرنست غلنر الأمم والقومية خطوة مكملة لمشروع أندرسون. ففي مؤلفاته أيضاً اعتبرت الثقافة الجديدة المحرك الرئيس لنشوء الأمة، وعزا هو أيضاً أسباب صعود الحضارة الجديدة إلى سيرورات الحداثة. ولكن قبل أن ينصب النقاش على أفكار غلنر، من الجدير الإشارة إلى أنه يمكن فيما يتعلق به أيضاً تطبيق قانون الـ "outsider" أو حكم «الكتابة من الهامش». فقد كان غلنر، كحال دويتش، لاجئاً شاباً، اضطر للنزوح عن تشيكوسلوفاكيا مع عائلته عشية الحرب العالمية الثانية. استقر والداه في بريطانيا التي كبر وتعلم فيها ليغدو بمرور الوقت عالما أنثروبولوجيا وفيلسوفا بريطانياً لامعاً. في جميع أبحاثه ومؤلفاته نجد بعداً مقارناً بين الثقافات والذي وسم وَوَجَّه سائر اتجاهات عمله الفكري. استهل غلنر كتابه الرائع الذي اتسم بالإيجاز بتعريف مزدوج:

١ . إن إنسانين هما من الأمة ذاتها، إذا، وإذا فقط، تشاطرا الثقافة نفسها، حيث تعني الثقافة بدورها نظاماً من الأفكار والإشارات والارتباطات وطرائق السلوك والإتصال.

٢ . إن إنسانين هما من الأمة ذاتها، إذا، وإذا فقط، اعترف أحدهما بكونه ينتمي للأمة نفسها. وبكلمات أخرى، الإنسان يصنع الأمم (. . .).[٢١]

إذن لا بد للبعد الذاتي من أن يكمل البعد الموضوعي. فكلاهما معاً يومئان إلى ظاهرة تاريخية جديدة لم تكن معروفة أو قائمة قبل أن يخطو العالم البيروقراطي الصناعي خطواته الأولى.

وإذا كانت ثقافات مشروخة ومنعزلة عَمَّرت طوال مئات وآلاف السنوات، قد تعايشت، جنباً إلى جنب، في المجتمعات الزراعية، فقد أدى التقسيم المتطور للعمل - والذي أضحى فيه النشاط الإنساني أقل اعتماداً على الجهد الجسدي وسط ازدياد الحركية المهنية - إلى زعزعة وتقويض الحواجز التقليدية. منذ ذلك الحين صار عالم الإنتاج يحتاج من أجل إدارته وتسييره إلى رموز ثقافية متجانسة. كذلك ساهم الحراك المهني الجديد، الذي جرى أفقياً وعمودياً، في كسر تقوقع وانعزال الثقافة العليا وإرغامها على التحول إلى ثقافة جماهيرية آخذة في الاتساع. وشكل التعليم العام للجميع ومعرفة القراءة والكتابة شرطاً للدخول إلى المجتمع الصناعي المتطور والديناميكي. هنا يكمن، حسب وجهة نظر غلنر، السر المهم في فهم الظاهرة السياسية المسماة أمة. وعليه فإن انبثاق أو نشوء المجموعة القومية هو سيرورة اجتماعية ثقافية صرفة، مع أن قيام هذه السيرورة مرهون بوجود سلطة رسمية معينة، محلية أو أجنبية، والتي يتيح أو يولد وجودها في حد ذاته بداية الوعي القومي، وعملية البناء الثقافي والاستمرار فيما بعد في هندستها وتخطيطها.

وقد أبدى كثيرون تحفظهم إزاء عدد من منطلقات الطرح الغلنري.[٢٢] فهل «انتظرت» القومية دائماً التطور الصناعي الكامل حتى ترفع راياتها ورموزها؟! ألم يكن هناك وجود لمشاعر قومية، أي تطلع لسيادة ذاتية، في مرحلة الرأسمالية المبكرة، قبل ظهور التقسيم المركب والمتطور للعمل؟! لا شك في أن جزءاً من الانتقادات كان مقنعاً، بيد أن من الصعب تجريد غلنر من إنجازه النظري المهم الذي أكد أن التبلور المبكر للقومية منوط ومرتبط بنشوء ثقافة مُوَحَّدَة وهو ما لا يمكن أن يتم سوى في مجتمع لم يعد زراعياً تقليدياً.

بغية تمييز مصطلح الـ «الأمة» في ضوء الطروحات والملاحظات النظرية لأندرسون وغلنر، وكذلك على أساس عدد من فرضيات العمل التي انطلق منها باحثون ساروا على خطاهما، يمكن أن نقترح أن «الأمة»، وعلى الرغم من أن ظهورها التاريخي كان متعدد الوجوه وغير

ثابت، تختلف بصورة عامة عن وحدات اجتماعية ماضوية أخرى في عدد من السمات البارزة:

١. الأمة هي مجموعة بشرية تتكون فيها، بواسطة تربية عامة، ثقافة جماهيرية متجانسة تسعى لأن تكون مشتركة ومفتوحة لمجموع أعضائها.
٢. في الأمة يتبلور مفهوم المساواة المدنية لدى جميع الذين يُعتَبرون ويعتبرون أنفسهم أعضاء فيها. ويرى هذا الجسم أو الكيان المدني نفسه سيداً، أو يطالب بالاستقلال السياسي إذا كان لم يتمكن بعد من تجسيد هذا الاستقلال.
٣. ينبغي أن يكون هناك بين ممثلي السيادة الفعلية، أو ممثلي التطلع لتحقيق السيادة، ترابط وتواصل ثقافي- لغوي جامع، أو على الأقل تصور عام معين عن صيرورة مثل هذا التواصل.
٤. من المفترض أن يكون مجموع المواطنين المتماثلين مع الأمة، خلافاً لرعايا حكام الماضي، واعين ومدركين لانتمائهم إليها أو يتطلعون لأن يشكلوا جزءاً منها بهدف العيش تحت سيادتها.
٥. توجد للأمة رقعة جغرافية مشتركة يشعر أعضاؤها ويؤمنون أنهم يشكلون معاً أصحابها الوحيدين وأن أي مساس بها يضاهي الشعور بوجود من ينازعهم في ملكيتهم الخاصة.
٦. مجمل النشاطات الاقتصادية التي جرت داخل حدود هذه الرقعة الجغرافية القومية، بعد أن تحققت فيها السيادة الذاتية، كانت وطيدة أكثر، على الأقل حتى أواخر القرن العشرين، من شبكة علاقاتها مع اقتصاد أسواق أخرى.

بطبيعة الحال فإن هذا الطرح يعتبر مثالياً وفق المفهوم الفيبري. فقد سبق أن أشرنا آنفاً إلى أنه ما من أمم تقريباً لم تعش بين ظهرانيها أو إلى جانبها مجموعات أقلية ثقافية- لغوية، وأن عملية اندماجها في الثقافة العليا السائدة كانت بطيئة أكثر من تلك التي جرت لدى مجموعات أخرى. ففي الحالات، التي لم يكن فيها مبدأ المساواة المدنية يشق طريقه إلى هذه المجموعات بالسرعة الكافية، نجد أن هذا المبدأ كان يخلق أيضاً وبصورة دائمة توترات وانقسامات. في حالات قليلة وشاذة، كحالة سويسرا وبلجيكا وكندا على سبيل المثال، واصلت الدولة القومية رسمياً المحافظة على لغتين أو ثلاث لغات رسمية، والتي كان قد فات الأوان على الجسر فيما بينها، بعدما تبلورت بشكل منفصل.[٢٣]

عدا عن ذلك كله، وخلافاً للنموذج المطروح، تمكنت قطاعات إنتاجية ومالية معيَّنة من الإفلات منذ البداية من سيطرة منطق اقتصاد السوق القومي وظلت تخضع مباشرة لقانون العرض والطلب العالميين.

غير أنه يجدر التوكيد مجدداً أن ظروف تكون وصيرورة المجتمعات التي تميل إلى التجانس اللغوي والثقافي، الذي يخلق هوية ووعياً ذاتياً ليس فقط لدى نخب ضيقة أو مجموعات صغيرة، كما كانت عليه الحال دائماً في الماضي، وإنما أيضاً لدى سائر الجماهير المنتجة، لم تنشأ سوى في العالم ما بعد الزراعي وما أتى به من تقسيم مختلف للعمل. وإذا كانت قد وجدت على الدوام، ابتداء من الإمبراطوريات العظمى، مروراً بالنظام الإقطاعي وانتهاء بمجموعات الانتماء الديني، تجمعات بشرية ذات تفرعات ومستويات ثقافية - لغوية واضحة، فقد بات من المفترض أن يشعر الجميع الآن - الصفوة والعامة، الطبقات العليا والسفلى، الأغنياء والفقراء، المثقفون وذوو الثقافة الضحلة- بأنهم ينتمون إلى أمة معينة، والشيء الذي لا يقل أهمية، أنهم سيكونون على ثقة بأنهم متساوون في درجة الانتماء إليها.

فقد أوجد الوعي بالمساواة القانونية والمدنية والسياسية، والذي نتج في شكل أساس عن الحراك الاجتماعي الدائم في عهد الرأسمالية التجارية ومن ثم في عهد الرأسمالية الصناعية، مظلة لهوية مغرية اعتبر كل من لا ينضوي تحتها غير عضو في جسد الأمة، أي ليس جزءاً أساسياً من المساواة. هذه المساواة هي التي وقفت أيضاً وراء المطالبة السياسية التي ترى في «الشعب» أمة خُلقت لتكون سيدة كاملة على نفسها. وهذا الجانب الديمقراطي، أي «حكم الشعب»، يعتبر جانباً حديثًا تماماً ويميز كلياً الأمم عن كل ما سبقها من تشكيلات اجتماعية قديمة (قبائل، مجتمعات فلاحية في ظل حكم سلالات ملكية، مجتمعات دينية ذات تراتبية داخلية، بل وحتى «شعوب» ما قبل حداثية).

قبل عملية الحداثة لم يتوفر لدى أية مجموعة بشرية شعور عام بالمساواة المدنية، ولم يظهر توق شديد لدى عامة الجمهور لأن يكون سيد نفسه. وقد بدأ الناس يرون أنفسهم كائنات ذات سيادة ومن هنا منبع الوعي، أو الوهم، الذي يتيح لهم الاعتقاد أن باستطاعتهم أن يحكموا أنفسهم عن طريق وسائل التمثيل السياسي. ذلك هو اللباب العقلي الكامن خلف كل التعابير والتجليات القومية في العصر الحديث. فمبدأ حق تقرير المصير، الذي أقر منذ أن وضعت الحرب العالمية الأولى أوزارها كمنطلق موجِّه في العلاقات الدولية، يشكل إلى حد كبير تجسيداً عالمياً لعملية الدمقرطة هذه، ويدل على وزن الجماهير الجديدة في السياسة الحديثة.

إن ولادة الأمة لهي بالتأكيد سيرورة تاريخية حقيقية، لكنها ليست ظاهرة عفوية خالصة. وبغية إحكام الولاء الجماعي المجرد وتمتينه، كانت الأمة، كحال الجماعات الدينيّة من قبلها، بحاجة إلى طقوس أعياد ومراسيم، وإلى ميثات. ولكي تُؤطر وتصهر نفسها في بوتقة صلبة واحدة، كانت القومية بحاجة أيضاً إلى أنشطة وفعاليات ثقافية عامة ومتصلة، وإلى اختراع ذاكرة جمعية مُوَحَّدة. وهذا التضافر الجديد للمعايير والممارسات البنيوية استدعى أيضاً وعياً فوقياً، أو لنقل نوعاً من الوعي الفكري الجمعي، الذي يمثل بعينه القومية.

جـ - من أيديولوجيا الى هوية

ظل الباحثون، والمؤرخون خصوصًا، يرون لسنوات طوال في الأمم ظاهرة قديمة من العصور البائدة. عند قراءتنا لما كتبوه، يخيل لنا أحياناً أن التاريخ لم يبدأ سوى عقب ظهور المجموعات القومية. هؤلاء المفكرون دأبوا على الخلط بين الحاضر والماضي ورجعوا بعالمهم الثقافي الراهن، المتجانس والديمقراطي، إلى عوالم اندثرت بمرور الزمن. وقد اتكأ هؤلاء على وثائق تاريخية، أمدتهم بها مراكز القوة السياسية والفكرية العليا في المجتمعات التقليدية، وقاموا بترجمتها إلى لغات الحاضر المعيارية لتغدو متلائمة مع عالمهم السيكولوجي- القومي. وبما أن الأمم كانت، حسب رأيهم، قائمة منذ القدم، فإن صعود القومية كفكرة متبلورة هو الذي أُعتبر في نظرهم فقط بمنزلة ظاهرة جديدة.

أدّت القنبلة النظرية التي زرعها آرنست غلنر إلى ارتعاد فرائص معظم الباحثين. لقد أعلن غلنر براديكاليته السافرة أن «إن ما يُوَلِد الأمم إنما هو القومية، وليس العكس»، [٢٤] مُجبراً الجميع، حتى الذين لم يرغبوا في ذلك، على إعادة النظر في هذه المسألة. صحيح أن الحداثة الاقتصادية والإدارية والتكنولوجية خلقت الأرضية والحاجة إلى نشوء الأمة، غير أن هذه العملية أتت مصحوبة بممارسات أيديولوجية مُوَجَّهَة ومُوَجِّهة - أو مُهيأة لأن تخطط مستقبلاً- اللغة والتعليم والذاكرة وباقي مكونات الثقافة التي تنتج وترسم حدود تخوم الأمة. فالمنطق الفوقي الذي يجمع كل هذه الممارسات الأيديولوجية يقتضي «وجوب أن تكون الوحدة السياسية مطابقة للوحدة القومية». [٢٥]

إن أحد الذين قدَّموا مساهمة مهمة في هذا الصدد، بعد غلنر، هو أريك هوبسباوم (Hobsbawm) والذي تتَبّع وتحرى في مؤلفه الأمم والنزعة القومية عن كثب متى وكيف أُنتِجَت

وشَكَّلَت الأجهزة السياسية، أو الحركات السياسية التي تطلعت إلى إقامة دول، وحدات قومية من خليط من المواد الثقافية واللغوية والدينية القديمة. غير أن هوبسباوم أضاف ملاحظة تحذير لجرأة غلنر النظرية، بقوله: «الوحدة السياسية والقومية ينبغي أن تكون منسجمة».[٢٦]

بطبيعة الحال يصعب علينا بصورة عامة معرفة كيف فكر «الناس العاديون» بالتاريخ، نظراً لأنهم لم يتركوا وراءهم تقريباً مصادر مكتوبة، وهي شهادات تخدم بشكل موثوق المؤرخين في مهمة استكشاف الماضي. غير أن استعداد المواطنين في الدول القومية الجديدة للانخراط في الجيوش وخوض الحروب، والتي تحولت في ضوء ذلك إلى نزاعات شاملة، كذلك الحماس «الجنوني» للجماهير في أثناء الألعاب والمسابقات الرياضية العالمية وسلوكها الجامح خلال المناسبات والأعياد الرسمية، أو تفضيلاتها السياسية في عمليات التصويت الانتخابية التي كانت حاسمة جداً طوال القرن العشرين، كل ذلك شكل إلى حد كبير برهاناً ودليلاً على أن القومية تحولت إلى قصة نجاح شعبية آسرة للقلوب.

في الحقيقة لم يُصبح أفراد الجمهور الأسياد الشرعيين للدولة الحديثة، سواء من الناحية الرسمية أم العقلية، سوى في إطار الدولة القومية - الديمقراطية الجديدة. فممالك الماضي كانت للملوك والأمراء والنبلاء وليس للمجتمعات التي حملتها على سواعدها المتنجة. أما الكيانات السياسية - الديمقراطية في العصر الحديث فتعتبر في نظر الجماهير بمنزلة ملكيتها الجماعية. هذه الملكية المتخيلة على الدولة الحديثة اعتبرت في نظر الجماهير أيضاً كسيطرة مكتسبة على الإقليم القومي. وقد بات باستطاعتها أن تعي وتدرك أيضاً، بمساعدة الخرائط المطبوعة التي لم تكن منتشرة بطبيعة الحال في العالم ما قبل الحداثي، الأبعاد والمساحات الدقيقة للدولة، بمعنى أنهم يعرفون حدود ملكيتهم المشتركة و«الأبدية». من هنا نبعت، من ضمن جملة أشياء، الروح الوطنية المتأججة لدى الجماهير واستعدادها المدهش لأن تُميت وتموت ليس فقط من أجل كامل الوطن المجرد، وإنما أيضاً في سبيل حفنة صغيرة من تراب وطنها.

هناك قطعاً اختلاف في طرق وأشكال انتشار القومية في صفوف الطبقات الاجتماعية المختلفة، ولا شك في أنها لم تنجح قط في محو هويات جماعية قديمة بصورة تامة، بيد أن هيمنتها المظفَّرة في ما يسمى بالعصر الحديث ليست موضع شك على الإطلاق.

لا تزعم الفرضية التي ترى أن الأيديولوجية القومية هي التي أنتجت، اخترعت أو صاغت أشكال هوية الأمة وخيالها، أن هذه الأيديولوجية كانت اختراعاً بالصدفة أو نزوة حكام

ومفكرين أشرار. ونحن في هذه المسألة لا نسير في عالم مظلم من المؤامرات، ولا حتى في حقل إنتاج مليء بالمناورات السياسية. صحيح أن النخب السلطوية نمّت نشوء الهوية القومية للجماهير وشجعتها، وأنها فعلت ذلك بالأساس من أجل استنساخ ولائها وإذعانها، غير أن القومية هي ظاهرة عقلية وعاطفية تتعدى هذه النظرة الاضطرارية الأولية لعصر الحداثة. إنها ثمرة تقاطع سيرورات تاريخية مختلفة بدأت في الغرب الرأسمالي النامي قبل نحو ٣٠٠ سنة. وهي في آن واحد وعي وأيديولوجيا وهوية تحتضن المجموعات البشرية كافة وتشكل بالنسبة لها تلبية لطائفة متنوعة من الاحتياجات والتوقعات.

إذا كانت الهوية هي موشور يعي الفرد من خلاله العالم ويضبطه، ويشكل في الواقع شرطاً لكونه ذاتاً، فإن الهوية القومية هي موشور عصري تعي الدولة من خلاله جمهوراً متنوعاً وتضبطه وتمكنه من الشعور بأنه ذات تاريخية موحدة ومتميزة.

ظهرت منذ المراحل الأولى للحداثة - عقب تداعي علاقات التبعية الزراعية وانهيار العلاقات المجتمعية التقليدية التي رافقتها وتراجع العقائد التوحيدية التي شكلت نوعاً من الأطر الهوياتية المعزية - تصدعات وفراغات عقلية راحت القومية تتغلغل داخلها بوتيرة متسارعة. كذلك فقد خلق انهيار أنماط التضامن والهويات لدى المجتمعات الصغيرة في القرى والبلدات- جراء الحراك المهني والتمدن، هجر المنازل وترك الأجسام والمساحات المعروفة - تصدعات ذهنية كان يمكن فقط لسياسة هويات شاملة، من نمط القومية، أن تنجح في رأبها بواسطة تفسيرات ذات تأثير هائل، والتي أُتيحت بفضل وسائل الاتصال الجديدة والديناميكية.

أخذت براعم الأيديولوجية القومية، التي كانت تخفيها ذوائب شجرة الدين، تزهر وتتفتح للمرة الأولى في الربيع السياسي للثورة البوريتانية في القرن السابع عشر (ويمكن الافتراض بأن عملية الإخصاب ذاتها حدثت عقب انفصال الكنيسة الأنجليكانية عن كرسي البابوية في روما).[٢٧] صار منذ ذلك الانقلاب بالإمكان ملاحظة الانشطار والتمدد البطيء لتلك البراعم شرقاً وغرباً تبعاً لجلجلة الحداثة. وظهر التفتح الجلي لهذه البراعم بشكل أوضح في حقبة ثورات نهاية القرن الثامن عشر. فقد أخذ ينضج في صفوف مقاتلي التحرير في أميركا الشمالية والثوريين الفرنسيين وعي قومي التصق بشكل وثيق بفكرة «سيادة الشعب» التي غدت نداء المعركة الحاسم في العصر الحديث.

إن العبارة الشهيرة «No taxation without representation» (لا ضرائب بدون تمثيل)، التي أطلقها المستوطنون المتمردون الذين تطاولوا على بريطانيا العظمى، انطوت

على حضور للقومية والديمقراطية كوجه يانوس لكائن مستقبلي يندفع إلى الأمام. عندما كتب آب سييز (Abbè Sieyès 1748-1836) في العام ١٧٨٩ مقالته الشهيرة الذي سأل فيها: «ما هي الطبقة الثالثة؟»، أطلت من هوامش ما بين السطور بخجل بتولي، الأيديولوجية القومية - الديمقراطية. بعد ثلاث سنوات فقط كانت هذه الأيديولوجية تتجلى على رؤوس الأشهاد في شوارع المدن الفرنسية الصاخبة. أخذ تقديس الدولة القومية، على اختلاف طقوسه، أعياده وأناشيده، يتراءى كشيء طبيعي وبديهي في نظر الثوريين اليعقوبيين وورثتهم.

وقد ساهم تقويض الهياكل الرسمية التقليدية إبان حروب احتلال نابليون في حفز ما أمكن اعتباره الـ «فيروس» الأيديولوجي المركزي لعصر الحداثة السياسية وتسريع انتشاره. هذه الجرثومة «القومية الديمقراطية» زُرِعَتْ في قلوب الجنود الفرنسيين عندما اقتنعوا أن جعبة كل واحد منهم تحتوي على صولجان المارشال. كذلك فإن المحافل التي بدأت تعارض حملات نابليون الاحتلالية، وحتى الحركات الديمقراطية التي سارعت إلى تحدي الممالك التقليدية، سرعان ما تحولت إلى قومية. كان المنطق التاريخي القابع خلف هذه الظاهرة المنتشرة واضحاً: في إطار الدولة القومية فقط يمكن تجسيد «حكم الشعب».

علاوة على ذلك فإن تلك الإمبراطوريات السلالية المتهالكة، سواء القيصرية البروسية والنمساوية- الهنغارية أو القيصرية الروسية في مرحلة لاحقة، اضطرت بدورها أيضاً، ولكن بشكل حذر مدروس، إلى تبني البعث القومي وذلك في محاولة لإطالة أمد خريف عمرها قدر الإمكان. طوال القرن التاسع عشر كانت القومية تنتصر تقريبا في كل مكان في القارة الأوروبية، ولو إنها لم تصل إلى نضجها المكتمل إلا عقب إقرار قانون التعليم الإلزامي وحق الاقتراع العام مع نهاية القرن ذاته، فهذان المشروعان المهمان في تحقيق ديمقراطية الجماهير هما اللذان أكملا أيضاً تصميم الأطر القومية.

امتلأت القومية خلال القرن العشرين بترياق جديد. فقد أخذ التوسع الكولونيالي ينتج في مشاريعه ومصانعه القمعية وراء البحار أمما جديدة بغزارة. وراحت الهوية القومية تتحول، من إندونيسيا إلى الجزائر، من فيتنام إلى جنوب أفريقيا، إلى سمة عامة تطبع سائر الأمم والشعوب.[٢٨] واليوم فإن قلة هم الناس الذين لا يرون أنفسهم ينتمون إلى أمة محددة، أو لا يتوقون إلى السيادة الكاملة على أنفسهم.

إن الباحث الأميركي كارلتون هييز (١٨٨٢-١٩٦٤)، الذي ربما كان أول باحث أكاديمي في مسألة القومية، هو الذي اعتبر في عشرينيات القرن الماضي أن قوة القومية تضاهي قوة الديانات التقليدية الكبرى.[٢٩] وقد افترض هييز والذي كان كما يبدو إنسانا مؤمناً أن الأمم قائمة منذ زمن بعيد، لكنه أكد في المقابل على الوجه البنيوي للقومية الحديثة، وأجرى كذلك مقارنة شاملة بين الإيمان بإله أعلى وبين الإيمان الشديد بسمو الأمة. وعلى الرغم من أنه عالج بالأساس تاريخ الأفكار، إلا إنه افترض أن القومية ليست فقط فلسفة سياسية أخرى تشكل تعبيراً لسيرورة تاريخية اجتماعية - اقتصادية، بل هي أكثر من ذلك بكثير، إذ إن المخاطر الهدّامة الكامنة فيها هائلة؛ وكان ملايين القتلى الجدد، و«القوميون» جداً، الذين سقطوا إبان الحرب العالمية الأولى، ما زالوا ماثلين أمام عينيه عندما فرغ من تأليف كتابه الأول.

ومن وجهة نظر هييز، فإن انحسار نفوذ الكنيسة المسيحية في أوروبا القرن الثامن عشر لم يكن انعكاساً لتواري الإيمان الراسخ والمديد لدى الناس بوجود قوى خارجية أكثر سموا منهم. وعلى رأيه، فإن كل ما فعلته الحداثة هو تغيير مواضيع الدين السابقة. فالطبيعة، العلوم، الإنسانية، والتقدم هي مقولات عقلية، لكنها تحتوي أيضاً على عناصر قوة فوق بشرية ظل الإنسان خاضعاً لها. إن ذروة التغيير الفكري والعقائدي، الذي حدث في أواخر القرن الثامن عشر، تمثلت في ظهور القومية، وحيث إنها انبثقت من صلب الحضارة المسيحية فقد حملت منذ البداية عدداً من السمات المميزة لها. ومثلما تولت الكنيسة تنظيم شؤون العقيدة الدينية في أوروبا العصور الوسطى، فقد تولت الدولة القومية ضبطها وتنظيمها في العصر الحديث. إذ تعتبر نفسها تؤدي رسالة خالدة، وتدعو الناس إلى السجود لها؛ تستبدل طقوس التعميد والزواج الدينية بتسجيل مدني صارم، وتنظر إلى أولئك المتحفظين من هويتهم القومية كخونة وكفار، وما إلى ذلك.

وقد حذا كثيرون حذو هييز حيث رأوا في القومية نوعاً من الدين العصري. فبنديكت أندرسون مثلاً رأى فيها ضرباً من العقيدة التي تعالج نهائية الموت بطريقة مبتكرة وجديدة.[٣٠] وصنف آخرون القومية كنوع من الدين ينجح، في عهد الحداثة المُشَتِّتة والمُفكِّكة، في إعطاء مغزى للحياة البشرية. فإضافة معنى وضبط للواقع المتغير بتواتر دائم كان أحد الوظائف الرئيسة للعقيدة العلمانية الجديدة. وهناك باحثون آخرون حللوا القومية باعتبارها ديانة عصرية تهدف إلى إرساء دعامات طقوسية للنظام الاجتماعي والتراتبية الطبقية وتثبيتها. ولكن حتى

لو سلمنا بهذه الفرضيات أو غيرها بشأن الصبغة الدينية للقومية، فسوف يبقى بطبيعة الحال السؤال المزدوج الذي لم يلق حتى الآن جواباً: هل تمنح القومية حقاً ما يمكن وصفه ميتافيزيقا الروح الحقيقية؟ وهل ستعمِّر لفترة تاريخية طويلة كما عَمَّرت العقائد التوحيدية؟

هناك فوارق ملموسة بين الديانات التقليدية وبين القومية، وعلى سبيل المثال فإن البعد الشمولي والتبشيري الذي يسم القسم الأكبر من العقائد الإلهية لا ينسجم مع الخطوط أو السمات العامة للقومية والتي تميل دائماً إلى رسم حدود لنفسها. إن حقيقة كون القومية تسجد لنفسها بصورة دائمة تقريباً وليس لكيان غيبي فوقها، تعتبر أيضاً مسألة مهمة في أشكال تَجَنُّد الجماهير من أجل الدولة، وهي ظاهرة لم تكن قائمة بشكل مستمر ومتواصل في العالم التقليدي. مع ذلك فإن من الصعب إنكار أن القومية هي الأيديولوجية الأكثر شبهاً للديانات التقليدية من حيث وتيرة نجاحها فيما يتعلق باجتياز حدود الطبقات الاجتماعية وضفرها معاً في شبكة من الروابط المشتركة. لقد نجحت الأيديولوجية القومية أكثر من أية فلسفة أو منظومة معيارية أخرى في تصميم وبلورة سواء الهوية الشخصية أو الهوية الجماعية، وهي التي تمكنت أيضاً، رغم ما تنطوي عليه من تجريدية عالية، من جسر التناقض وتوطيد الترابط بين الهويتين. ولم تستطع لا الهوية الطبقية ولا الهوية الطائفية ولا حتى الهوية الدينية التقليدية أن تقف في وجهها على المدى البعيد. صحيح أن هذه الهويات لم تُمح من الوجود، لكن استمرار بقائها كان مرهوناً باندماجها في منظومة العلاقات التكافلية للهوية القارَّة الجديدة.

بنفس الطريقة فإن الأيديولوجيات الأخرى والحركات السياسية على اختلافها لم تنجح في النمو والازدهار سوى بالقدر الذي وافقت به على التفاوض مع العقيدة القومية الوليدة. وقد كان ذلك، كما هو معروف، مصير الاشتراكية على اختلاف أنواعها، وكذلك أيضاً الشيوعية، ، سواء في العالم الثالث، أو في أوروبا الرازحة تحت الاحتلال في الحرب العالمية الثانية، أو في الاتحاد السوفييتي ذاته. وعلينا أن لا ننسى أن الفاشية والاشتراكية القومية، وقبل كونهما حلاً يستند إلى القوة للصراع بين رأس المال والعمل، كانتا في المقام الأول صيغتين ملموستين لنزعة قومية راديكالية عدوانية. كذلك فإن الكولونيالية والإمبريالية العصريتين في الدول القومية الليبرالية تلقتا بشكل دائم تقريباً الدعم والتأييد في مناطق النفوذ من قبل حركات قومية شعبية، كما شكلت الأيديولوجية القومية الرسمية بنك التسليف الوجداني والسياسي الأكثر أهمية في تمويل كل مرحلة من مراحل تمددهما.

وعليه فإن القومية هي وجهة نظر كونية شاملة امتطت صهوة عملية الحداثة الاجتماعية الثقافية لتشكل جواباً مركزياً عن الاحتياجات العقلية والسياسية للكتل البشرية الهائلة التي هرولت مسرعة إلى متاهات العالم الجديد. ربما لا تكون القوميات هي التي أوجدت الأمم، وفق ما قرر غلنر بصورة جازمة، ولكنها ليست أيضاً من اختراع الشعوب التي سبقتها. فصيرورة الأمم في العصر الحديث جرت جنباً إلى جنب مع تبلور القومية. ولولا القومية وأدواتها السياسية والفكرية لما تكونت الأمم ولما كانت قطعاً قد تبلورت الدول القومية. فكل خطوة في رسم حدود تعريف الأمة وتحديد ملامح ثقافتها جرت من خلال وعي، توجيه وخلق آليات هيأت هذا التوجه. هذا يعني أن المشروع القومي تشكل من خلال وعي، والوعي القومي تشكل من خلال العمل. وقد كان ذلك عملياً سيرورة متزامنة من الخيال، الاختراع والإبداع الذاتي الحقيقي.[٣١]

أما أشكال الخيال والاختراع فقد كانت مختلفة من مكان إلى آخر وكذلك أيضاً حدود التشكيلات البشرية الجديدة. وكسائر الظواهر الأيديولوجية والسياسية كانت هذه التشكيلات أيضاً مرتبطة بسيرورات تاريخية محددة وملموسة.

د - من ميثة إثنية إلى متخيَّل مدني

يئس هانز كوهين (١٨٩١-١٩٧١)، وهو صهيوني من أصل تشيكي - ألماني، من القومية اليهودية وتخلى في أواخر عشرينيات القرن الماضي عن فلسطين الانتدابية لصالح العيش في الولايات المتحدة، كان إلى جانب كارلتون هييز من رواد البحث الأكاديمي في المسألة القومية. تجربة حياته في أوروبا الشرقية ومشاركته في الحرب العالمية الأولى، بالإضافة إلى ما ولدته لديه تجربة المشروع الاستيطاني الصهيوني من آمال وإحباطات آلت به في نهاية المطاف إلى الهجرة لنيويورك، ساهمت في إثراء فِكْرِه وتجربَته في بعد مقارن ذي قيمة كبيرة لوحظ بدرجة أقل لدى زميله هييز.[٣٢]

كان كوهين أيضاً أسيراً لوجهة النظر الجوهرانية التي اعتبرت أن الشعوب والأمم كانت قائمة منذ الأزل، كما أنه افترض أن الوعي القومي فقط هو بمنزلة ظاهرة جديدة يجب تفسيرها على أرضية الحداثة. وعليه فإن كتاباته ومؤلفاته تنتمي في الجزء الأكبر منها إلى «تاريخ الأفكار» وإن لوحظت لديه محاولة مترددة للاستعانة بالتاريخ السوسيو - سياسي. ولعل مساهمته

الحاسمة في بحث القومية تتمثل في محاولته الريادية رسم خريطة تعابيرها وتجلياتها المختلفة.

على الرغم من أن كوهين بدأ بالكتابة عن المسألة القومية منذ عشرينيات القرن الماضي، إلاّ إنه صاغ للمرة الأولى نظريته الانشطارية الشهيرة، التي أكسبته مؤيدين كثيرين وكذلك معارضين، فقط في كتابه المسهب فكرة القومية الذي صدر في العام ١٩٤٤. [٣٣] وإذا كانت الحرب العالمية الأولى هي التي وضعته على سكة بحث مضمار القومية، فإن الحرب العالمية الثانية هي التي صقلت حِسّه الأيديولوجي- السياسي بل وصاغت عملياً منجزه البحثي. تنقسم القومية من وجهة نظر كوهين إلى صنفين أساسيين: القومية الغربية ذات النزعة الإرادية والتي تطورت حول المحيط الأطلسي وتعتبر سويسرا ممثلة لها في أقصى الطرف الشرقي. في المقابل كانت هناك الهوية القومية العضوية التي أخذت تتمدد من منطقة الراين في اتجاه الشرق وتضم ألمانيا، بولندا، أوكرانيا وروسيا.

وتعتبر القومية في الغرب، باستثناء إيرلندا بطبيعة الحال، ظاهرة أصلية تبلورت استناداً لقوى اجتماعية- سياسية محلية من دون تدخل خارجي. وقد ظهرت بصورة عامة بعدما أصبحت الدولة، المنهمكة في سيرورات الحداثة، حقيقة قائمة، أو جنباً إلى جنب مع قيامها. من ناحية فكرية استمدت هذه القومية زادها من إرث الرينيسانس وعصر التنوير، وكانت مبادئها قائمة على الفردية والليبرالية، من الناحيتين القانونية والسياسية. أما الطبقة المهيمنة التي حملت هذا الوعي القومي، فهي طبقة برجوازية قوية، علمانية، أقامت لنفسها مؤسسات مدنية والتي كان لنفوذها السياسي الدور الحاسم في بلورة وتشكيل الديمقراطية الليبرالية. هذه البرجوازية كانت واثقة بنفسها، وقد جنحت السياسة القومية التي تبلورت في كنفها، بصورة عامة، نحو الانفتاح والدمج. فالمواطنة الأميركية والبريطانية والفرنسية والهولندية والسويسرية ليست مرهونة فقط بالأصل أو المولد وإنما أيضاً بالانضمام الطوعي. ورغم كل الفوارق بين المنطلقات والمفاهيم القومية، فإن كل متجنس في هذه الدول يعتبر من الناحيتين القانونية والأيديولوجية عضواً في الأمة، فيما تعتبر الدولة ملكية مشتركة لمجموع المواطنين.

حسب وجهة نظر كوهين، فإن القومية التي ظهرت في وسط وشرق أوروبا (مع الإشارة إلى أن القومية التشيكية شكلت نموذجاً مميزاً إلى حد ما) كانت، في المقابل، نتاجاً تاريخياً كان محفزه الرئيسي خارجياً. وقد شقت هذه القومية طريقها فقط مع حملات نابليون وأخذت تتشكل كحركة معارضة واحتجاج إزاء أفكار حركة التنوير وقيمها المتنورة. وكانت الفكرة

القومية قد ظهرت في هذه الأماكن أو الأنحاء قبل تبلور جهاز الدولة الحديث، بل بمعزل عنه من ناحية عملية. كان أبناء الطبقة المتوسطة في هذه الثقافات السياسية يعانون من ضعف، كذلك كانت المؤسسات المدنية التي أقاموها خانعة وتابعة أمام السلطات الرسمية والأرستقراطية. أما الهوية القومية التي تبناها أبناء هذه الطبقة فقد اتسمت بالرعونة والتهيب وانعدام الثقة. ومن هنا ينبع اعتمادها على روابط الدم والأصل القديم، وكذلك أيضاً تعريف الأمة ككيان عضوي مخصوص ومتصلب.

كانت الفلسفات القومية التي ازدهرت ابتداء من القرن التاسع عشر في أقاليم ألمانيا المستقبلية، على أراضي بولندا التي لم تكن قائمة وقتئذٍ، أو في روسيا التي خضعت لحكم القياصرة المطلق، مطبوعة بطابع رجعي وغير عقلاني. وقد وسمت هذه النظريات التوجهات السياسية المستقبلية التي نمت وتطورت في هذه المناطق؛ غيبية قوامها الدم والأرض تسم القومية الألمانية تماماً مثلما أن هناك رومانسية محافظة تحتضن الاحتقان القومي في البلدان السلافية في أوروبا الشرقية. منذ ذلك الوقت لم يعد بالإمكان الانضمام إلى القوميات المتشكلة نظراً لأنها اعتبرت ككيانات إثنية بيولوجية أو إثنية دينية منعزلة. كانت حدود الأمة متشابهة ومطابقة للحدود «الإثنية» التي لا يمكن الدخول إليها على أساس طوعي. وقد كان ذلك النتاج التاريخي الأبرز لسياسة الهويات هذه.

لا شك في أن نظرية كوهين الانشطارية، والتي جرى استعراضها هنا بصورة تقريبية على الرغم من الفوارق الطفيفة التي تنطوي عليها، تعتبر معيارية في جوهرها وأنها انبثقت في شكل أساس كردة فعل مضادة لصعود النازية. فكوهين المهاجر الذي اجتاز عدة ثقافات وحركات قومية رأى في الهوية العليا الجماعية للولايات المتحدة ملاذه الأخير، والتجسيد الأسمى للتوجهات الكونية التي سكنت الثقافة الغربية. في المقابل فقد مثلت ألمانيا والشرق المحطة النهائية لكل الميثات والأساطير عن مجموعات قديمة، عضوية وإثنية.[٣٤]

بطبيعة الحال فإن الصفة المثالية التي أضفاها كوهين على مفهوم المواطنة الأميركية وعلى سائر القوميات الأنكلوسكسونية، لم تعد تصمد اليوم أمام محك النقد، وليس غريباً أنه ظهر معارضون كثر لنظرية كوهين. غير أنه يمكن للنقد الموجه ضده أن ينقسم بشكل ملموس إلى قسمين: الأول تناول التعميم المفرط في التقسيم، وشخّص نقاط ضعف تجريبية في السرد التاريخي، لكنه لم ينقض الخطوط العريضة لتحليله. أما القسم الثاني فقد ألغى كلياً التمييز

الأساس بين قومية مدنية - سياسية وقومية إثنية - عضوية، وسط توجه تبريري خفيّ تجاه الأخيرة.[٣٥]

والحقيقة أنه يمكن لنا أن نشخص في عملية تطور المجتمعات الغربية، التي صنفها كوهين كأمم مدنية طوعية ومتضمنة، مثل الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا أو هولندا، تزاحماً وصراعاً بين اتجاهات مختلفة. فعلى امتداد القرن التاسع عشر برزت الهوية الأنكلوسكسونية البروتستانتية كأداة رئيسة وحصرية في صوغ القومية الأميركية وتصميمها. هذه القومية ليس فقط لم تتضمن السكان الأصليين من الهنود الحمر، المهاجرين الآسيويين والعبيد الأفارقة السود، بل أظهرت دائماً عداء وهواجس هوياتية جلية تجاه ذوي الأصول الأوروبية الشرقية. في أوائل الأربعينيات من القرن الماضي، أي حين وضع كوهين مؤلفه الريادي، كان المواطنون السود في سائر الولايات الجنوبية الأميركية غير «متخيلين» بعد كجزء عضوي من الأمة الديمقراطية الكبيرة.[٣٦]

على الرغم من أن البريطانيين كانوا فخورين دوماً بأصولهم المتنوعة (النورمانية والاسكندنافية وغيرها) إلاّ إن العديد من المفكرين والقادة السياسيين في فترة أوج تعاظم الإمبراطورية البريطانية الليبرالية، رأوا في طابع المولد الانكليزي مصدر تفوق هذه الإمبراطورية وقد اتسمت نظرة هؤلاء إلى سكان المستعمرات بصورة دائمة بالتعالي والازدراء. تشبّث كثير من البريطانيين بأصولهم الأنكلوسكسونية، فيما أُعتبر الويلز والإيرلنديون «ذوو الأصل الكالتي النقي» دونهم وأنهم لا ينتمون حقاً لـ «الشعب المسيحي المختار». طوال القرن التاسع عشر الذي تبلورت خلاله الهوية القومية في أنحاء الغرب كان هناك دائماً فرنسيون اعتبروا أنفسهم أحفاداً مباشرين لقبائل الغال، وبذلك غذوا عداءهم للألمان في خضم الصراع ضد القبائل الفرانكية الغازية من الشرق.

في المقابل نجد في وسط وشرق أوروبا عددا غير قليل من المفكرين والتيارات والحركات، سعوا إلى بلورة سياسة هويات منفتحة ومُتَضَمِّنَة تكون حدودها ثقافية - سياسية وليس إثنية - بيولوجية أو إثنية - دينية. في ألمانيا، التي كانت الموضوع المركزي في نموذج كوهين الثنائي، لم يظهر فقط النموذج الكلاسيكي القومي المركزي الإثني الذي كان هينريخ فون ترايتشكه (Treitschke) أو فرنر زومبارت (Sombart)، من ممثليها البارزين. ونجد أيضاً نماذج كوسموبوليتية كفريدريخ شيلر (Schiller) ويوهان فولفغانغ فون جيته (Goethe)،

وليبراليين قوميين مثل ثيودور مومزن (Mommsen) وماكس فيبر (Weber) بالإضافة إلى حركات جماهيرية مثل الاشتراكية الديمقراطية الواسعة، وقد اعتبر جميع هؤلاء الألمانية كثقافة مفتوحة يصبح كل من يعيش داخل حدودها جزءاً جوهرياً منها. كذلك الحال في روسيا القيصرية. إذ لم يُظهر الاشتراكيون فقط، على اختلاف أجنحتهم وتياراتهم، مواقف سياسية مُتَضمِّنة أعتبر بموجبها كل من وصف نفسه على أنه روسي روسياً، وإنما كانت هناك أيضاً تيارات ليبرالية وشرائح واسعة من المثقفين رأت في اليهود، الأوكرانيين والبيلوروسيين جزءاً لا يتجزأ من أمة واحدة كبيرة.

غير أن شيئاً ما في الحدس الأولي لكوهين كان رغم كل ذلك صائباً وسديداً. وفي الواقع فقد ظهرت في بدايات كل أمة «غربية»، ومن ناحية عملية في كل تطور أيديولوجي قومي، ميثات متمركزة عرقياً تمحورت حول المجموعة الثقافية – اللغوية السائدة التي سجدوا لها كشعب عرقي أصيل. ولكننا نلحظ في المجتمعات الغربية، على اختلاف الفوارق الدقيقة بينها، سيرورة آلت فيها مثل هذه الميثات، حتى وإن لم تذو قط بصورة تامة، إلى الانكفاء مخلية مكانها ببطء وتثاقل لطائفة من الأفكار والأحاسيس التي ترى في كل مواطن ومتجنس جزءاً لا يتجزأ من جسم الأمة. وقد رأت الثقافة المهيمنة نفسها في مرحلة معينة على أنها ملك لجميع أبناء الأمة فيما سعت الهوية المتنفذة بدورها إلى احتضان الجميع. عملية الدمقرطة المُتَضَمِّنة هذه لم تكن متواصلة كما لوحظت داخلها تراجعات وانحرافات تضمنت أيضاً تقلبات سياسية وعدم استقرار في وقت الأزمات. لكن على الرغم من هذه الظواهر، فقد تحقق في الديمقراطيات الليبرالية كافة مُتخيَّل مدني، أصبح فيه وزن المستقبل أكثر أهمية مما كان عليه في الماضي. هذا المتخيَّل تُرجم إلى قواعد ومعايير قانونية بل وتغلغل فيما بعد داخل أجهزة التعليم الرسمية.

هذا ما حصل على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين في الدول الأنكلوسكسونية وفي بلدان الساحل وفرنسا وسويسرا. وبطبيعة الحال لم تختف العنصرية من هذه الديمقراطيات، ولا بالقطع التعالي الفئوي لدى جزء من السكان حيال الفئات الأخرى. غير أن سيرورات الدمج – التي جرت أحياناً وسط استيعاب الآخر وفي بعض الحالات من خلال قمعه – اعتبرت فيها ضرورية بل وكسيرورات إيجابية ومرغوبة. وإذا كان الرياء بادرة يضطر الشر لتنفيذها حين يقابل في طريقه الخير، فإن القومية المدنية هي ثقافة منفتحة نسبياً يضطر فيها العنصري، أو القومي المتعصب الذي يمارس الإقصاء، إلى الاعتذار طوال الوقت.

في المقابل، في ألمانيا، ليتوانيا، أوكرانيا وروسيا، ورغم وجود اتجاهات وميول سعت إلى تأسيس حدود الهوية القومية استناداً إلى مُتخيَّل مدني - سياسي، كانت الغلبة في نهاية المطاف للمجموعات التي لم تكف عن التعزيز والتخبط في الميثات المرتكزة إلى أصل موحد ضارب في القدم. هذه المفاهيم الماضوية عن جوهر إثني صلب وراسخ لا يتغير على مر التاريخ، وعن شجرة أنساب متسلسلة لـ «شعب» قديم ومتميز، استبعدت عملياً أية إمكانية للانضمام إلى الأمة بل وأية إمكانية للانفصال عنها (بمعنى أن الألمان أو البولنديين وأحفادهم في الولايات المتحدة ظلوا دائماً وأبداً، في نظر مريدي القومية، جزءاً من الأمة الألمانية أو البولندية).

خلافاً لقبائل الغاليين مثلاً، والتي تحولت في جهاز التعليم الفرنسي إلى نوع من الاستعارة التاريخية - حتى أن أبناء المهاجرين رددوا في المدارس أن آباءهم هم غاليون، وكان مدرسوهم فخورين بـ «أحفادهم» الجدد[٣٧] - فقد تحول الفرسان التوتونيون أو القبائل الآرية القديمة بحلول نهاية القرن التاسع عشر ليصبحوا أكثر فأكثر الآباء «الحقيقيين» لقسم كبير من الألمان المعاصرين. وكل من لم يخرج من صلبهم لم يعتبر ألمانيا نموذجيا. هكذا حدث أيضاً في بولندا عقب إقامة الدولة البولندية بعد الحرب العالمية الأولى، فكل من لم يخرج من رحم الكاثوليكية النقية وشاء سوء طالعه أن يكون أبواه يهوديين أو أوكرانيين، لم يعتبر، رغم مواطنته، جزءاً من الأمة البولندية الأصيلة والمعذبة.[٣٨] بالقدر ذاته فإن المواطنين الذين لم يولدوا في حضن الكنيسة الأرثوذكسية في سلوفانيا ولم يكونوا سلافيين أصليين، لم يشكلوا، في نظر سلافيين كثيرين، جزءاً من الشعب الروسي المقدس ليبقوا بالتالي خارج نطاق روسيا العظمى.

إن مجموعات الأقلية، اللغوية أو الدينية، في هذه الأماكن واجهت مصيراً صعباً بما لا يقاس مقارنة مع ما واجهته مثل هذه المجموعات في الغرب، حتى لو حاولنا أن نتغاضى لبرهة من الوقت عن المذابح التي وقعت ضد اليهود في روسيا، أو عن نتائج المشروع الدموي للنازية. ولعله يكفينا أن نلقي نظرة على طابع الكيانات القومية التي ظهرت عقب تفكك يوغسلافيا وعلى المعايير (الهشة) للانتماء إليها، كي ندرك مدى العلاقة بين التعريفات الإثنية - الدينية وبين تفشي كراهية الأجانب في أوساط المجتمع. لقد احتاجت هذه الكيانات إلى «دين»، لم يعد له وجود تقريباً، من أجل تعريف الـ «إثنوس» القومي الذي لم يكن قائماً قط بصورة حقيقية. ولكنه كان بالإمكان، فقط بواسطة الإيمان بميثات قديمة (لا أساس لها على الإطلاق)، تأليب الكرواتيين «الكاثوليك» على الصرب «الأرثوذوكس»، وهؤلاء الصرب

- بصورة وحشية بشكل خاص- على البوسنيين أو الكوسوفيين «المسلمين». وهكذا رأينا كيف تحولت فوارق ثقافية - لغوية طفيفة للغاية، في ضوء سياسة التذويب الفاشلة التي اتبعها النظام الشيوعي السابق، إلى أسوار شاهقة من الاغتراب. [٣٩]

ظلت تسود في ألمانيا وفي الثقافات الأوروبية الشرقية لغاية العقد الأخير من القرن العشرين قومية إثنية مُتَعصبة. فما زالت هناك حتى الآن أقليات ثقافية ولغوية، حتى وإن كانت تحتفظ بالجنسية، غير مدمجة أو متضمنة في الوعي العام السائد في حدود الأمة. هناك أبناء مهاجرين من جيل ثان وحتى جيل ثالث لم يُمنحوا بتاتاً مواطنة أو جنسية. في المقابل هناك «ألمان إثنيون» ممن عاشوا على مر أجيال وعصور عديدة في شرق أوروبا، وأحياناً منذ القرون الوسطى، وفقدوا بالتالي أية صلة ثقافية ولغوية بـ«الألمانية»، ما زالوا يحظون بامتياز التحول إلى مواطنين ألمان في أي وقت يشاؤون. فقط في أعقاب تطور الاتحاد الأوروبي والانكفاء النسبي للقومية التقليدية بات في إمكاننا أن نلاحظ مؤشرات أولية إلى ضعف الهوية المتمركزة عرقيا في مناطق أوروبا الوسطى والشرقية، وقد حدث ذلك من خلال الرضوخ الضمني لأمر المواطنة الديمقراطية الكاملة في أوروبا الموحدة والجديدة. يجب أن نتذكر أيضاً أن الديمقراطية كانت دائماً في ظل القومية المركزية الإثنية - أي السلطة التي تمثل كل الشعب على أساس من المساواة - منقوصة نظراً لأنه لم يجر اعتبار جميع المواطنين فيها جزءاً شرعياً من جسم الأمة.

المسألة التي لم يجر حلها في التقسيم التحليلي بين السيرورة التي تبلورت في قومية مدنية - سياسية وبين القومية التي أصرت على التمسك بالجذور الإثنية - العضوية كانت ماهية المصدر التاريخي للاختلاف. ولسوء الحظ فإن تفسيرات هانز كوهين لم تكن مرضية ما فيه الكفاية. فالوحدة القومية لإيطاليا على سبيل المثال جاءت متأخرة وفي موازاة تلك التي حدثت في ألمانيا، ولكن حتى في إيطاليا لم تساهم الطبقة المتوسطة الواهنة في تسريع تأميمها. وكانت قد ظهرت في هاتين المنطقتين حركات قومية قبل فترة طويلة نسبياً من تحقق الوحدة القومية فيهما، ناهيكم عن أن الدولتين أقيمتا على يد عائلات ملكية وليس على يد طبقات برجوازية مدعومة من الجماهير. غير أنه ازدهرت وتعاظمت في ألمانيا القومية الإثنية - البيولوجية في حين انتصرت في إيطاليا منذ نهاية القرن التاسع عشر القومية المدنية - السياسية.

يجدر بنا بغية إلقاء مزيد من الضوء على طابع الصعوبات في فهم الظاهرة، أن نضيف بعض الملاحظات فيما يتعلق بالاختلاف أو الفارق بين الاشتراكية - القومية الألمانية والفاشية

الإيطالية التي ظهرت لاحقاً. فهاتان الحركتان كانتا قوميتين بكل معنى الكلمة وكان من جملة الوظائف التي أخذتهما على عاتقهما أيضاً مهمة استكمال الوحدة القومية - الشعبية التي لم تتحقق بصورة كافية تحت الحكم الملكي. كانت كلتا الحركتين ذات قوة مقنعة، رأت كلتاهما في الأمة جماعة أسمى من مجموع أجزائها، أي الأفراد الذين تتكون منهم، واحتقرتا النزعة الفردية الغربية. غير أن الاشتراكية القومية تبنت التراث الإثني - البيولوجي الذي تغذت منه منذ ولادتها، فيما ظلت الفاشية الإيطالية في المقابل، على الأقل حتى العام ١٩٣٨، تستمد قوتها من القومية السياسية - المُتَضمِّنة- لمؤسسيها الأسطوريين جوزيبي ماتزيني وجوزيبي غاريبالدي (Garibaldi, 1807-1882). وفي ظلها اعتبر الناطقون بالألمانية في شمال إيطاليا، واليهود في تجمعاتها الحضرية، والكرواتيون الذين احتلت مناطقهم إبان الحرب، كجزء من الأمة الإيطالية أو كمن يُفترض انضمامهم إليها بمرور الأيام.

حتى التمييز الكرونولوجي اللافت من جانب مؤرخ مثل هوبسباوم، والذي شخص ظاهرة القومية بنوعيها - الأول ظهر في عصر ثورة نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر ويتسم بملامح ديمقراطية ليبرالية، بينما النوع الثاني، الذي ظهر في أثناء الموجة المتجددة في نهاية القرن التاسع عشر، غير شكله ليستند إلى سمات إثنية - لغوية رجعية وعنصرية فقط - لا يبدو مقنعاً إلا بصورة جزئية فقط.[٤٠] وحتى لو صح القول إن سيرورات التمدن وهجرة المجموعات في أوروبا الشرقية قد تعاظمت بحلول أواخر هذا القرن، وإن الاحتكاك بين هذه المجموعات أفضى إلى إحباط ومرارة عنصرية، فإن تحليل هوبسباوم لا ينطوي على ما من شأنه أن يفسر الحالة الألمانية. فضلاً عن ذلك فإن اليونان على سبيل المثال، والتي حصلت على استقلالها القومي في النصف الأول من القرن التاسع عشر وحظيت بتعاطف وتأييد سائر الديمقراطيين والليبراليين في أوروبا في ذلك الوقت، حافظت تقريباً لغاية نهاية القرن العشرين على قوميتها الإثنية - الدينية الصلبة. في المقابل، وكما أسلفنا، فقد كانت القومية الإيطالية، التي نضجت في مرحلة متأخرة، قومية مدنية - سياسية خالصة. كذلك أيضاً أظهرت القومية التشيكية - التي تمكنت من إقامة دولتها القومية بالاشتراك مع السلوفاك فقط بعد الحرب العالمية الأولى - انفتاحاً مُتَضَمِّناً معيناً (ولكن ليس تجاه الناطقين بالألمانية) والذي نادراً ما كان قائماً لدى القوميات الأخرى التي ظهرت إلى جانبها مع انهيار الملكية الهابسبورغية.

تعاملت ليئا غرينفيلد، وهي باحثة متعمقة في القومية - هاجرت مع والديها من الاتحاد

السوفييتي إلى إسرائيل ثم رحلت عنها لأسباب علمية كي تطور لنفسها مكانة مهنية في الولايات المتحدة - مع المسألة القومية بمساعدة أدوات سوسيولوجية مقارنة استعارتها من ماكس فيبر.[٤١] غرينفيلد قبلت أيضاً بخطوط عامة التمييز بين القومية المدنية والقومية الإثنية، وإن كانت قد آثرت أن تدخل أيضاً إلى هذا التصنيف المحك الجمعي: إذا كانت بريطانيا والولايات المتحدة هما دول فردانية مدنية، فإن فرنسا في المقابل، والتي ولدت في الثورة الكبرى، هي دولة جمعت بين الهوية المدنية وبين السجود للجسم السياسي. بناء على ذلك فإن ثقافتها أكثر تجانساً وأقل تسامحاً وليبرالية تجاه الأقليات داخلها مقارنة مع جاراتها في الغرب. غير أنه انتشرت من شرق نهر الراين وحتى موسكو قومية أكثر إشكالية. ففي هذه المناطق كانت القومية جمعية وإثنية في آن واحد. وقد اعتبرت الأمة في هذه الثقافات إطاراً أو جسماً قديماً لا يتغير أبداً وأن ما يحدد الانتماء إليه هو فقط التسلسل الوراثي.

ومن وجهة نظر غرينفيلد فإن السبب الرئيس للاختلاف في سيرورات إستراتيجية بلورة الهويات القومية هو طابع العامل التاريخي المسؤول عنها. في الغرب كان هذا العامل يتمثل في شرائح اجتماعية واسعة تبنت وحملت الوعي القومي: طبقة النبلاء الدنيا في انكلترا وسكان المدن ذوو التعليم العالي نسبياً الذين التحقوا بهذه الطبقة، ومجمل المستوطنين في أميركا الشمالية والبرجوازية القوية في فرنسا. أما في شرق أوروبا فكانت هذه شرائح ضيقة ممن وقفت في طليعة المتبنين للقومية: في ألمانيا مجموعات صغيرة من المثقفين الذين سعوا إلى أن يتبوأوا مكانة في قلب الهرم الاجتماعي - المحافظ، وفي روسيا طبقة النبلاء الواهنة التي تبنت هوية حديثة جديدة اعتقدت أن في إمكانها بواسطتها الاحتفاظ بما تبقى لها من امتيازات. العزلة المستمرة للذين أنجبوا القومية «الشرقية» مسؤولة إلى حد كبير عن انغلاقها وتخبطها الطويل في مجاهل الماضي الميثولوجي.

وقد حاول باحثون آخرون تقديم تفسيرات إضافية للتجليات المتنوعة للمزاج القومي والتي أفضت إلى صوغ وتشكيل تواريخ شديدة التنوع في أوروبا وأنحاء العالم. فمن وجهة نظر غلنر لم تكن هناك حاجة ضرورية لكسر الكثير من البيض من أجل «قلي» العجة القومية. بمعنى أن وجود ثقافة عالية امتدت على مدار سنوات طوال استدعى فقط إجراء تعديلات قليلة وطفيفة في رسم الحدود القومية. في ظل الفوضى التي سادت في «الشرق» لم يكن هناك وجود لتقاليد عريقة لثقافة عالية من هذا النوع، ومن هنا نبعت حاجة مجموعة

ثقافية – لغوية واحدة لهندسة قوة أشد للجسم القومي والتي تضمنت الإقصاء، الطرد وحتى التصفية الجسدية لمجموعات ثقافية أخرى.[٤٢] هنا أيضاً يبدو تشخيص غلنر، تماماً مثل تحليل هوبسباوم، غير منطقي أو مقبول فيما يتعلق بالحيز الألماني. فعلى الرغم من أنه وجدت في هذا الحيز ثقافة عالية منذ عهد حركة الإصلاح الدينية، إلاّ إن الغلبة في هذا البلد كانت في نهاية المطاف للقومية المتمركزة عرقياً بشكل واضح.

أجرى روجر بروبيكر، وهو عالم اجتماع أميركي مقارنة منهجية وجذرية بين تطور «الأمم» الفرنسية والألمانية، توصل أيضاً إلى استنتاج يرى في الفسيفساء المتنوعة للمجموعات الثقافية – اللغوية داخل الحدود الألمانية – السلافية والصراع العنيف فيما بينها، واحداً من الأسباب المركزية للاختلاف بين المجموعتين. لم تكن هناك منذ زمن بعيد دولة قومية قوية قادرة على «ألْمَنة» بولنديين وغيرهم ممن عاشوا بين ظهراني الناطقين باللهجات الألمانية. في المقابل لم ينشأ أيضاً نظام ثوري، كالذي نشأ في فرنسا، والذي كان يمكن أن يوحد جميع «الألمان الإثنيين» الذين عاشوا في ثقافات لغوية مختلفة.[٤٣]

لغاية الآن لم يكن بالإمكان اقتراح توليفة متفق عليها قادرة على تفسير كل طيف التعابير والتجليات القومية وتطورها على مدار القرنين الأخيرين. فكل التفسيرات، ابتداء من العوامل الاجتماعية –الاقتصادية مروراً بالسيكولوجية وانتهاء بعامل الموقع الجغرافي وحتى عامل الصدفة السياسية والتاريخية، ما زالت لغاية الآن تفسيرات جزئية غير كاملة. أما السؤال: لماذا ظلت بعض الأمم تتمسك لفترة طويلة جداً بميثات متمركزة عرقيا من أجل تعريفها الذاتي، في حين استطاعت أمم أخرى أن تستيقظ وتنفض عن نفسها مثل هذه الميثات بسرعة نسبياً وأن تشيد لنفسها بالتالي ديمقراطيات ناضجة؟، فلم يوجد حتى الآن جواب شاف عنه. لعل هناك حاجة في هذا المجال إلى مزيد من الجهد البحثي إضافة إلى إغناء مخزون المعطيات التجريبية.

إن التصورات والمفاهيم بشأن هوية قديمة مستديمة وشجرة أنساب بيولوجية متسلسلة وشعب عرقي مختار، لم تكن نتاج تطورات من العدم لدى التجمعات البشرية. فمن أجل بلورة وعي قومي، متمركز عرقيا أو مدني، كان لا بُدّ من وجود مفكرين وكتاب في كل زمان ومكان. ومن أجل «التّذكُر» وتكريس التصورات التاريخية التي احتواها هذا الوعي، كان هناك دوماً، من هبَّ لخدمته من منتجي الثقافة الأكفاء، أسياد الذاكرة أو صانعي القوانين والدساتير. وإذا

كانت شرائح اجتماعية متنوعة قد احتاجت أو حصلت على أفضليات مختلفة من نشوء الدول القومية، فإن الوكلاء المركزيين في صيرورة الكيانات القومية، وربما الذين حصلوا على أكبر رأس مال رمزي منها، كانوا في المقام الأول المثقفين.

هـ - المثقف كـ «أمير» القومية

في عشرينيات القرن الماضي توصل كارلتون هييز، الذي تحرى بدقة ظهور الأفكار القومية في النصوص الكلاسيكية للفكر المعاصر، إلى استنتاج مؤداه أن «النتيجة التي تمخضت عنها هذه العملية برمتها هي تحول الثيولوجيا القومية لدى المثقفين إلى ميثولوجيا قومية جماهيرية».[٤٤] ولكن توم نايرن، وهو باحث ظهر بعد هييز بوقت طويل، وإن كان لا يقل عنه ألمعية، وليس صدفة أنه اسكتلندي الأصل، أضاف إلى ذلك مقولة رائعة جاء فيها «كان يتعين على الإنتلجنتسيا القومية الجديدة، المتحدرة من الطبقة المتوسطة، أن تدعو الجماهير إلى ولوج أبواب التاريخ، أما بطاقة الدعوة فكان يجب أن تكون مكتوبة باللغة التي يفهمونها».[٤٥]

يمكن قبول هاتين الفرضيتين إذا ما تمكنا من التحرر من تلك التقاليد البحثية الطويلة التي ترى في أفكار منظريها المركزين أسباب أو منطلقات العملية التاريخية في حد ذاتها. فالقومية ليست منتجاً نظرياً انبثق في غرف عمل المفكرين والمثقفين ثم جرى تبنيه فيما بعد من قبل الجماهير المتعطشة للأيديولوجيا، ليتحول بالتالي إلى أسلوب حياة.[٤٦] إن فهم شكل أو طريقة رواج القومية يقتضي منا بادئ ذي بدء تشخيص دور المثقفين وحضورهم في هذه الظاهرة، وربما قبل ذلك التوقف قليلاً أمام مكانتهم الاجتماعية - السياسية المختلفة في المجتمعات التقليدية والمجتمعات العصرية.

ليس ثمة مجتمع منظم في التاريخ، ما عدا ربما في المراحل الأولى لتطور القبائل، لم يُنبت مثقفين من بين صفوفه. في الواقع فإن مصطلح «مثقف» كتسمية يعتبر حديثاً نسبياً، إذ يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر، غير أنه كانت قد ظهرت منذ عمليات تقسيم العمل البدائية البسيطة، فئة من الناس تمثل جل انشغالها في صنع وإبداع رموز ومعالم ثقافية، وقد نجحت تماماً في العيش والارتزاق من هذا النشاط.

فمن المشعوذ أو الشامان إلى كتبة الملك والكهنة مروراً برجالات الكنيسة وحتى مهرجي البلاط ورسامي الكاتدرائيات، وجدت في كل المجتمعات الزراعية نخب ثقافية مهمتها تزويد

وتنظيم وترويج مفردات أو مفاهيم وتصورات في ثلاثة مجالات إنتاج ثقافية حاسمة: الأول مستودعات المعرفة المتراكمة، والثاني الأيديولوجيات المُوطِّدة للنظام الاجتماعي، والثالث تزويد تفسيرات ميتافيزيقية ضابطة للنظام الكوني العجيب.

كانت الغالبية العظمى من هذه النخب الثقافية، كما أشرنا في مستهل هذا الفصل، مرتبطة ومشبوكة بالطبقات السياسية والاقتصادية المتنفذة. في بعض الأحيان كانت التبعية على درجة عالية، وفي أحيان أخرى نشأت مستويات مختلفة من الإدارة الذاتية، وفي حالات نادرة أو قليلة أكثر، حين تَكَوَّن أساس اقتصادي متين، تحققت أيضاً درجة معينة من الاستقلالية. لم تكن التبعية أحادية الاتجاه: فالقوة السياسية، التي كانت في المجتمعات التقليدية منضفرة داخل فسيفساء أشكال الإنتاج الاقتصادي بصورة مختلفة عن المجتمعات العصرية، كانت بحاجة إلى نخب ثقافية من أجل توطيد واستتباب سلطتها.

وإذا ما دمجنا بين التفسير الذي قدمه أنطونيو غرامشي (Gramsci 1891-1937) لأشكال تواجد المثقفين في عالم الإنتاج وبين نظرية آرنست غلنر حول الحداثة فسوف نتمكن إذن من إضافة إضاءات أخرى على وزن المثقفين ودورهم في نشوء القومية والأمة. وبحسب وجهة نظر المفكر الماركسي الإيطالي فإن «أية مجموعة اجتماعية انبثقت وعملت في الحيز الأصلي الذي تؤدي فيه وظيفة جوهرية في عالم الإنتاج الاقتصادي، تنتج لنفسها، بشكل عضوي، شريحة أو شرائح من المثقفين الذين يمنحونها التجانس والوعي فيما يتعلق بطريقة عملها».[٤٧]

وعليه، فمن أجل الاحتفاظ بالسيطرة على المدى البعيد لا يمكن الاكتفاء بالقوة المشهرة، بل ينبغي القيام بصورة دائمة بإنتاج وخلق قواعد سلوكية وقانونية. طبقة المثقفين هي التي تنتج وتوفر الوعي المهيمن الذي يوطد بدوره نظاماً طبقياً لا يحتاج العنف فيه إلى إثبات وجوده طوال الوقت. في العالم ما قبل الحداثي كان المثقفون التقليديون كُتَّاب بلاط وفنانين يعتاشون على موائد الأمراء أو الملوك، إضافة بالطبع إلى وكلاء الدين على اختلاف أنواعهم. ويعتبر رجالات الكنيسة أكثر من ساهم في توطيد الأيديولوجية الإجماعية في المجتمعات القديمة. وقد اعترف غرامشي في حينه أن عملية نشوء طبقة المثقفين في العالم الإقطاعي والتقليدي ما زالت بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، وفي الواقع فإن ملاحظاته في هذا الصدد يشوبها التردد فضلاً عن أنها مُخَيِّبة للغاية. في المقابل نجد أن غلنر جازف أكثر حيث اقترح عدة فرضيات بدت أكثر إثارة.

كما أسلفنا، لم تكن هناك حاجة لكتاب وكهنة البلاط الذين سبقوا عصر الطباعة، فضلاً عن أنه لم تكن في حوزتهم وسائل اتصال، بغية الوصول إلى الجماهير. فالشرعية الأيديولوجية للسلطة الرسمية وللسيطرة على الأرض كانت محدودة، إذ اقتصرت في شكل أساس على الدوائر الإدارية وأسياد الأراضي. وفي حقيقة الأمر فقد أخذت تتبلور شيئاً فشيئاً رغبة لدى النخبة الدينية في الوصول إلى عامة الناس، أي إلى جمهور الفلاحين، غير أن هذه النخبة نأت بنفسها أيضاً عن أي احتكاك جريء مع هؤلاء العامة. وقدم غلنر وصفاً دقيقاً للميكانيزم الفكري العقلي في المجتمعات الزراعية:

> إن جنوح اللغات الطقوسية إلى أن تصبح متميزة عن اللهجات البلدية قوي جداً: كما لو أن معرفة القراءة والكتابة وحدها لم تخلق حاجزاً كافياً بين رجال الدين والإنسان الاعتيادي. وكما لو أنه كان على الهوة الفاصلة بينهما أن تتعمق عن طريق جعل اللغة ليست مدونة في نص مكتوب مقدس لا يمكن الوصول إليه، بل أيضاً لا يمكن فهمه حينما يتم نطقُه.[48]

خلافاً لدوائر الكهنة المقلصة نسبياً والتي قامت وعملت في بلاط الممالك المتعددة الآلهة لحوض البحر المتوسط قديماً، فقد بدأت عقيدة التوحيد، بالتزامن مع تقدمها وانتشارها المتزايد، في إفراز شرائح مثقفة أكثر اتساعاً. فمن الأسنيين، مروراً بالمبشرين، الرهبان، الحاخامات، القساوسة وانتهاء بالعلماء، ازداد عدد المتعلمين للقراءة والكتابة الذين تعرضوا لاحتكاك واسع ومركب مع جماهير المنتجين الزراعيين. ويشكل ذلك، كما أسلفنا، أحد أسباب بقاء الأديان على امتداد التاريخ بينما الإمبراطوريات والممالك والإمارات و«الشعوب» ظهرت واختفت بصورة متواترة. فالهيئات والأطر الدينية التي لم تندمج كلياً مع السلطات العلمانية حصلت على درجات متفاوتة من الإدارة الذاتية حيال الطبقات السياسية والاجتماعية. فقد طورت هذه الدوائر والأطر شبكات الاتصال فيما بينها واعتبرت دوماً بمنزلة هيئات مكرسة لخدمة الجمهور. من هنا ينبع البقاء المدهش للعقائد، الطقوس، والرموز التي عملت على ترويجها. هناك سبب آخر يرجع إلى أن قيمة البضاعة الروحانية التي زودت للجماهير كانت على ما يبدو أكثر أهمية من الأمن القطري (المُستَغِل) الذي وفرته القوة السياسية: فـ«السلطة الإلهية» ضمنت لأتباع الديانات الطهر والفضيلة والخلاص في الحياة الآخرة.

يجب أن نضيف في هذا السياق أن الإدارة الذاتية للهيئات الدينية في العالم الما قبل الحداثي لم تتحقق فقط بفضل الشُّهرة والرواج الواسع لرسائلها العالمية، وإنما أيضاً بسبب الدعم المادي المباشر الذي قدمه لها منتجو المواد الغذائية المؤمنون. فضلاً عن ذلك فقد دمج أهل الكتاب العمل اليدوي في أشغالهم الروحية وتحول القسم المُنظَّم منهم بمرور الوقت إلى طبقة اجتماعية - اقتصادية بل وإلى شريحة قانونية (مثل الكنيسة الكاثوليكية).

على الرغم من الشعبية المتزايدة للنخب الدينية في العالم الزراعي وإخلاصها لخدمة قطيع رعاياها، إلا إنها استمرت في الذود والاستحواذ على أدوات عملها التي أتاحت لها إعادة إنتاج سيطرتها ونفوذها. فالقراءة والكتابة، فضلاً عن لغة الكتب المقدسة، بقيت في أيدي هذه النخب ولم تكن هناك أية رغبة حقيقية، ناهيكم عن القدرة، في نشرها وجعلها في متناول الجميع. وقد وصف أندرسون ذلك جيداً بقوله: «المثقفون التقليديون (. . .) شكلوا طبقة إستراتيجية من الخبراء في تراتبية كان رأسها إلهيّاً».[49] لقد أتقن هؤلاء لغات الكتب المقدسة وأحياناً لغة الإدارة، وعرفوا في الوقت ذاته اللهجات الدارجة على لسان المزارعين. وظيفة الوساطة هذه التي قام بها مثقفون ثنائيو اللغة أو ثلاثيو اللغة منحت قوة لم يكن من السهل التخلي عنها.

غير أن عملية الحداثة - حيث فقدت الكنيسة من قوتها ونفوذها وانحسرت الطوائف الدينية وتفككت العلاقات الرعوية التي خضع لها منتجو الثقافة في العصور الوسطى، وحيث راح يتشكل اقتصاد السوق الذي يباع ويشترى فيه كل شيء تقريباً - ساهمت بالضرورة بدورها في تغيير كل مورفولوجيا الثقافة، لتطرأ من خلال ذلك أيضاً متغيرات حاسمة في موقع المثقفين ومكانتهم.

لقد عاد غرامشي وأكد على ارتباطات المثقفين الجدد بالطبقة البرجوازية الصاعدة. هؤلاء المثقفون، الذين يسميهم بـ «العضويين»، ليسوا من أصحاب رؤوس الأموال الكبيرة، وإنما تحدروا في شكل أساسي من الطبقات المتوسطة الحضرية والريفية. قسم منهم تحولوا إلى خبراء أكفاء يديرون الإنتاج، وطور آخرون أعمالاً مهنية حرة فيما أضحى كثيرون موظفين عموميين.

ويُنصِّب غرامشي على رأس الهرم «المنتجين في ميادين العلوم المختلفة: الفلسفة والفنون وما إلى ذلك»،[50] غير أن مفهوم «المثقف» لديه هو مفهوم واسع حيث يشمل فيه عملياً السياسيين والبيروقراطيين أيضاً، بمعنى معظم القائمين على تنظيم وإدارة الدولة الحديثة. من ناحية عملية، ورغم أنه لا يقول ذلك صراحة، فإن جهاز الدولة الحديث كمجموعة ثقافية عضوية يحل من وجهة نظره مكان «الأمير» العقلاني، وهو الحاكم المعروف لدى نيكولا ميكيافيلي.

ولكن خلافاً للشخصية الميثولوجية لدى المفكر الفلورنتيني الكبير، فإن الأمير العصري ليس حاكماً وحيداً ومطلقاً، ذلك لأن سلك المثقفين الذي يَشْغَل جهاز دولة القومية يحل مكانه. هذه الهيئة لا تمثل مصالحها الخاصة وإنما يفترض أن تمثل مصالح عموم الأمة، ولذا فهي تنتج خطاباً عالمياً يدعي خدمة جميع أعضاء الأمة. يقول غرامشي إنه في المجتمع البرجوازي يبقى «الأمير» الثقافي - السياسي شريكاً ومرتبطاً بالطبقات المالكة المستحوذة على الإنتاج. فقط عقب صعود حزب العمال - «الأمير» الثقافي الجديد - إلى سدة الحكم أمكن تجسيد البعد العالمي في الأطر السياسية الفوقية للمجتمع.[٥١]

لا حاجة على الإطلاق لأن يكون المرء من أنصار اليوتوبيا السياسية لغرامشي - هذه اليوتوبيا التي استهدفت كما هو معروف تسويغ نشاطه كمثقف في حزب عمالي - كي يقدر قيمة إنجازه النظري المتمثل في كشف وإجلاء الأداء الفكري - الثقافي الذي يميز الدولة العصرية الحديثة. فخلافاً للممالك التي حكمت في العوالم الزراعية، فقد استدعت الحداثة وتطور تقسيم العمل الذي صاحبها قيام الجهاز السياسي بوظائف فكرية - ثقافية منفصلة ومتزايدة. من هنا أخذ هذا الجهاز يتسع مُنَمِّياً داخل صفوفه معظم الفئات المتنورة في الوقت الذي كانت فيه أغلبية المجتمع ما زالت قابعة في جهل وأمية.

من أية شرائح اجتماعية أتى «المثقفون» الأوائل في البيروقراطية المتضخمة للدولة؟ ربما يمكن أن تساهم الإجابة عن هذا السؤال جزئياً في مواصلة تفكيك مسألة الاختلاف التاريخي في بدايات تبلور القومية المدنية والإثنية. في بريطانيا، ومنذ الثورة البوريتانية، كان موظفو جهاز المملكة من أبناء طبقة النبلاء الدنيا الجديدة وأبناء البرجوازية التجارية. في الولايات المتحدة الأميركية أتى كادر موظفي الإدارة من طبقة المزارعين الأغنياء ومن أبناء الحضريين الأثرياء. وفي فرنسا كان هؤلاء في شكل أساس مثقفين من أبناء البرجوازية المالية - التجارية والطبقة البرجوازية الصغيرة، وقد استمرت مراحل الثورة في ضخ عناصر اجتماعية جديدة إلى جهاز الدولة الفرنسية.

في المقابل، تَشكَّل الجهاز القيصري البروسي في ألمانيا بالأساس من أبناء اليونكاريين المحافظين، أحفادهم وأقاربهم، ولم يؤد تحول بروسيا إلى رايخ ألماني بعد العام ١٨٧١ إلى تغيير فوري للوضع. في روسيا أيضاً استمدت المملكة القيصرية «موظفيها العموميين» من أبناء طبقة النبلاء التقليدية. في بولندا كان الارستقراطيون، كما هو معلوم، أول من تطلع

وسعى إلى إقامة دولة قومية. فغياب الثورات القادرة على ضخ عناصر مثقفة ديناميكية أبقى في المراحل الأولى من «تكوين الدولة» المثقفين غير المتحدرين من طبقة النبلاء خارج اللعبة السياسية، وبالتالي خارج تشكيل الأيديولوجيات القومية الرئيسة السائدة وصوغها.

تساءل المفكر الفرنسي رايمون آرون (Aron, 1905-1883) في حينه: أليست العنصرية هي، من بين جملة أشياء أخرى، ملاذ الفقراء.[٥٢] عدا عن حقيقة أن هذه المقولة تشخص جيداً حالة عقلية معروفة لدى الجمهور الحديث، فإنها يمكن أن تسلط الأنظار أيضاً على الأصول التاريخية لنظرية «روابط الدم» التي أملت حدود مجموعات قومية معينة. في الحقبة قبل الحداثية كان النبلاء، كما هو معروف، هم الذين أشاروا إلى الدم كمعيار للانتماء لهم.[٥٣] فـ «الدم الأزرق» لم يتدفق سوى في عروق الأرستقراطيين الذين ما كان لهم أن يحظوا بذلك لولا «مني آبائهم» النفيس. في العالم الزراعي القديم، ربما كانت الحتمية البيولوجية كمعيار للتصنيف البشري، هي الكنز الرمزي الأهم لدى الطبقات الحاكمة. فقد استند إليه العرف القانوني الذي شكل القاعدة الأساس للسيطرة الطويلة والمستقرة على الأرض وعلى المملكة. لذلك، وكما لاحظ في حينه ألكسيس دي توكفيل، فقد كان مسار الحراك الاجتماعي نحو الأعلى في العصور الوسطى الطويلة موجوداً بشكل حصري في الكنيسة، الإطار الوحيد الذي لم يُصنَّف أعضاؤه بناء على الحسب والنسب فقط، والذي انبثقت عنه، على رأي توكفيل، المساواة العصرية.[٥٤]

وعلى الأرجح فإن حجم التواجد الحاسم لأبناء طبقة النبلاء الآفلة ومقربيهم كـ «مثقفين» جدد في أجهزة المملكة في وسط وشرق أوروبا، ساهم بدوره في اتجاهات تطور الهوية القومية العتيدة. فعندما أرغمت حروب نابليون الممالك الواقعة إلى الشرق من فرنسا على الشروع بارتداء نواص قومية والتنكر في زي الأمم، قام المثقفون المخلصون المحافظون في أنظمة الحكم الملكية بزرع البذور الأيديولوجية لتغيير نظرية الدم الأزرق الأفقية إلى نظرية دم عمودية، حيث تحولت الهوية النبيلة في هذا الانقلاب التاريخي إلى بداية مترددة لهوية أحادية القومية. هذه الهوية تطورت بسرعة كبيرة، وبمساعدة مثقفين لاحقين، إلى تحديد مبدأ أيديولوجي وقانوني يحصر الانتماء للأمة «الإثنية» فقط في الحق المرتبط بالدم (ius sanguinis). أما الانتماء القومي الذي يمنح في البلاد الغربية بحكم الولادة في مناطق الدولة (ius soli) فقد تم رفضه كليا في الدول الشرق أوروبية.

هنا أيضاً تدوس الجزمة الإيطالية كل المفاهيم ذات الثقة المفرطة بالنفس. لماذا انتصرت في إيطاليا القومية المدنية - السياسية في مرحلة مبكرة إلى هذا الحد؟ ففي أراضي إيطاليا العتيدة أتى أيضاً مثقفو جهاز الدولة من طبقات النبلاء التقليدية في شكل أساس. والحال، لم يبق سوى أن نقترح، كتفسير ضعيف للتراجع النسبي لدور الإثنية في بلورة الهوية الإيطالية، الوزن الهائل للبابوية وما أضفته على الكاثوليكية من صبغة عالمية في نظر سائر الطبقات التي تشكلت البيروقراطية الإيطالية من أبناء أبنائها. إلى ذلك، ربما أن الميثة السياسية الصرفة حول الجمهورية والإمبراطورية الرومانية في الزمن الغابر قد ساهمت بدورها في «المناعة» المدنية المميزة، وربما كان الاختلاف الملموس بين سكان شمال إيطاليا وجنوبها قد حال أيضاً دون تبني هوية «إثنية» وهمية.

ولعله يمكن، بالقدر ذاته، التخلي عن كل تحليلات غرامشي وأن نفضل عليها أرضية أكثر موثوقية وصلابة بحيث تساعدنا في معرفة وتحديد موقع المثقفين في عملية الحداثة القومية. من الممكن تقليص سحب مصطلح «المثقفين» فقط على منتجي ومنظمي ومروجي الثقافة في الدولة الحديثة ومؤسساتها وفروعها في المجتمع المدني. وفي هذه الحالة أيضاً لن يكون من الصعب جداً اكتشاف إلى أي حد كان دورهم لا بديل له في عملية بلورة القومية وخلق الأمم.

كما أسلفنا، وبحسب ما أكده أندرسون، فإن أحد التطورات المهمة في التمهيد لعصر القومية، يتمثل في ثورة الطباعة التي بدأت في أوروبا الغربية منذ نهاية القرن الخامس عشر. هذه الثورة التقنية -الثقافية قوضت مكانة لغات الكتب المقدسة وساهمت في توسع لغات الحكم الرسمية التي انتشرت في مناطق واسعة والتي تطورت فيما بعد لتغدو اللغات القومية. مكانة القساوسة، الذين كان استخدام اللغة المقدسة يشكل رأس مالهم الرمزي المهم، أخذت تتراجع وتنحسر شيئاً فشيئاً. ومن هنا نجد أن رجالات الدين، الذين نالوا مكانتهم بل وكسبوا رزقهم بكونهم ثنائيي اللغة، أنهوا دورهم التاريخي واضطروا للبحث عن مصادر رزق أخرى.[55]

اتساع سوق الممتلكات الرمزية في اللغات القومية وفر خيارات متنوعة. فصناعة الكتب التي شهدت ازدهاراً احتاجت إلى مهارات ونشاطات فكرية جديدة. من هنا راح الفلاسفة والعلماء، ولاحقاً الأدباء والشعراء، يعزفون عن الكتابة باللاتينية ليتحولوا إلى الفرنسية والانكليزية والألمانية ولغات جديدة أخرى. في المرحلة التالية ساهم ظهور الصحف في

تعاظم جمهور القراء بشكل لا مثيل له، ومن خلال ذلك أيضاً شريحة الذين يكتبون من أجل الجمهور. غير أن المحرّك الحقيقي لتطور اللغة والثقافة القومية كان الدولة التي راحت تغير طابعها أكثر فأكثر. فمن أجل دفع الإنتاج والصمود في المنافسة مع اقتصاد الدول القومية الأخرى كان لا بُد للجهاز السياسي من أن يسحب من الكنيسة مهمة التعليم وأن يحولها إلى مشروع قومي.

وقد شكلت الثقافة العامة المولِّدة وإنتاج الرموز الثقافية التوافقية شرطاً لتطوير التخصصات المركبة التي كان تقسيم العمل الحديث في حاجة لها. ولذلك نجد أن أية دولة اجتازت عملية «التأميم»، سواء أكانت استبدادية أكثر أو ليبرالية تماماً، جعلت من التعليم الأساس (الابتدائي) حقاً مكفولاً للجميع، فضلاً عن ذلك، لم تظهر أمة «ناضجة» من دون تعليم إلزامي يفرض على أعضائها إرسال أبنائهم وأحفادهم للتعليم داخل جدران المدرسة. فهذه المؤسسة، التي أضحت الوكيل الأيديولوجي المركزي - إذ لم ينافسها سوى الجيش والحرب - حولت آخر الرعايا إلى مواطنين، أو بعبارة أخرى إلى أناس يعون انتماءهم القومي.[٥٦] وإذا كان جوزيف دي مايستر (Maistre, 1753-1821)، المفكر الفرنسي المحافظ، قد ادعى في حينه أن الجلاّد (السيّاف) هو الركيزة الأهم للنظام الاجتماعي في المملكة، فإن غلنر، في لفتة مثيرة واستفزازية، ذهب إلى القول إن من يقوم في الدولة القومية بهذا الدور الحاسم إنما هو البروفسور.[٥٧] من هنا نجد أن المواطن القومي الجديد ليس مخلصاً لحكامه بقدر إخلاصه لثقافته في المقام الأول.

إدعاء غلنر أن المجتمع الحديث يتحول، لهذا السبب، إلى جماعة مؤلفة بأكملها من كهنة/ كتاب دولة، ليس دقيقاً.[٥٨] صحيح أن التعليم أصبح ملكاً للجميع ولكن في مرحلة القومية نشأ تقسيم عمل جديد بين الذين ينتجون ويروجون الثقافة ويعتاشون من ذلك، وبين الذين يستهلكون ويجسدون هذه الثقافة. فمن وزراء الثقافة المنتخبين، مروراً بالمحاضر والباحث في الجامعة، وانتهاء بمعلمة الروضة ومربي المدرسة، يتشكل إطار هرمي من المثقفين العاملين في خدمة الدولة، والذين يقومون بدور كتاب المسرحيات والمخرجين وحتى الممثلين الرئيسيين في المسرحية الثقافية الضخمة المسماة: الأمة. وقد التحق بهم في دور الكومبارس وكلاء ثقافة من ميادين الصحافة والأدب والمسرح ولاحقاً من ميادين السينما والتلفزيون أيضاً.

كان وكلاء الثقافة في الممالك التي قامت قبل تبلور الأمم، ولا سيما في غرب أوروبا، قوة

إمداد مركزية وفاعلة عملت إلى جانب سلك الموظفين الإداريين وجهاز القضاء والجيش الذي انخرط معهم في مشروع صنع الأمة. وفي مجموعات الأقلية - الأقليات الثقافية واللغوية أو الدينية المسماة بصورة عامة مجموعات «إثنية»، والتي عانت من تمييز لدى الممالك فوق القومية وتحت حكم القوى الإمبريالية - شكل المثقفون المحرك الوحيد تقريباً في عملية الإنتاج المدهشة والسريعة للأمم الجديدة.

انبثقت في رحاب سلطة المملكة النمساوية - الهنغارية والقيصرية الروسية والإمبراطورية العثمانية، وفيما بعد الكولونيات البريطانية، الفرنسية، البلجيكية أو الهولندية، مجموعات أقلية من الانتلجنتسيا المفعمة بالحيوية والنشاط والتي اتسمت بالحساسية الشديدة إزاء الغبن الثقافي والتبعية اللغوية أو الإقصاء على خلفية دينية. جدير بالذكر أن هذه المجموعات لم تظهر سوى بعد أن هبت في المتروبولين رياح قومية، والتي كانت لا تزال ضعيفة في الممالك المنهارة، وأصيلة ومهيمنة في الإمبراطوريات الجديدة. كان هؤلاء المثقفون يعرفون جيداً الثقافة الفوقية التي أخذت تتشكل وتتسع في مراكز النفوذ والقوة، بيد أنهم لم يتحرروا بعد من الإحساس بالدونية في أوساط هذه الثقافة، نظراً لأنهم أتوا إليها من هوامشها، فضلاً عن أن رجالات المركز الثقافي لم ينسوا تذكيرهم بهذه الحقيقة. وحيث أن وسائل عملهم كانت ثقافية - لغوية، فقد كانوا أول المتضررين ومن هنا تحولوا إلى طليعة التمرد القومي.

بدأت هذه المجموعات الديناميكية مسيرة طويلة على طريق إرساء أسس تكوُّن الحركات القومية التي ستطالب لاحقاً بالسيادة على الشعوب التي ستتولى تمثيلها وستقوم في الوقت ذاته أيضاً بخلقها وإنتاجها. مرّ جزء من هؤلاء المثقفين بتحول مهني وصعدوا إلى قمة الزعامة السياسية للحركات الجماهيرية الجديدة. آخرون حافظوا على مهنتهم الثقافية الصرفة وواصلوا بحماس رسم وإرساء ملامح ومضامين الثقافة القومية الجديدة. ولولا هؤلاء المثقفين الرواد لما كانت قد نشأت مثل هذه التعددية القومية الكبيرة، ولكان لون خريطة العالم السياسية قد ظل أكثر أحادية.[٥٩]

كان هؤلاء المثقفون مجبرين على استعارة لهجات شعبية وحتى قبلية، وأحياناً لغات مقدسة منسية، وأن يصوغوا منها على عجل لغات حديثة جديدة. بعد ذلك قام هؤلاء بإعداد القواميس والمعاجم الأولى وكتبوا الروايات والقصائد التي جرى فيها تخيل الأمة ورسم حدود وطنها، ورسموا أيضاً مناظر طبيعية شجية رمزت إلى أرض الأمة،[٦٠] واخترعوا

قصصاً وحكايات شعبية مؤثرة وأبطالاً ماضويين عمالقة وفولكلوراً وحدوياً قديماً. [٦١] أخذوا أحداثاً تنتمي إلى كيانات سياسية مختلفة لا يربط بينها أي رابط ولفّوا فيما بينها لصنع رواية مترابطة، متسلسلة ومتماسكة توحد الزمان والمكان. وهكذا نشأ تاريخ قومي بعيد المدى يمتد إلى بداية الزمن. بطبيعة الحال فإن السمات الملموسة لمواد الماضي المتنوعة ساهمت (سلباً) في اتجاهات نحت الثقافة الحديثة، غير أن النحاتين المثقفين هم الذين شكّلوا صورة الأمة في ضوء رؤيتهم التي اشتق طابعها في شكل أساس من لجة متطلبات الحاضر.

لم يشر الجميع تقريباً إلى أنفسهم كباعثين لأمة جديدة، وإنما كأبناء شعب راقد أيقظوه من غفوته. لم يشأ أحد منهم أن يرى نفسه كالطفل الذي ترك في مدخل الكنيسة من دون رسالة تشير إلى هوية أبويه. حتى تصور جسد الأمة فيما يشبه فرانكشتاين، أي كوحش مؤلف من أعضاء وأطراف تطل من أماكن مختلفة، لم يكن في وسعه أن يثير في شكل خاص أنصارها ومريديها. فقد كان يتعين على كل أمة أن تعرف من هم «أجدادها»، بل إنها استماتت في البحث أحياناً عن مواصفات البذرة البيولوجية التي بذروها. وقد أعطت شجرة النسب قيمة إضافية للهويات الجديدة، وبنفس القدر الذي اعتبر فيه الماضي على أنه ذو أمد بعيد بشكل خاص، كذلك نُظِرَ إلى المستقبل على أنه لا نهائي. وعليه لا غرابة في أن حقل المعرفة التاريخية كان الأكثر قومية من بين سائر حقول المعرفة والثقافة.

* * * * *

أدى الشرخ الذي خلقته الحداثة إلى فصل الناس عن ماضيهم المباشر القريب. فسهولة الحركة والتنقل التي نشأت في أعقاب الثورة الصناعية والتمدن لم تؤد فقط إلى تحطيم وهدم النظام الطبقي الصلب وإنما قوضت أيضاً الترابط التقليدي والدائري بين الماضي والحاضر والمستقبل. حتى ذلك الوقت لم تكن لدى المنتجين الزراعيين حاجة خاصة لتاريخ الممالك والإمبراطوريات والإمارات. فهم لم يحتاجوا إلى تاريخ مجموعات واسعة نظراً لأنه لم تكن لديهم أية مصلحة أو شأن في زمن مجرد غير مرتبط بحياتهم الملموسة. وفي غياب فهم تطوري فقد اكتفوا بتخيل ديني احتوى فسيفساء ذاكرة تخلو من بعد حقيقي لحركة تقدمية. فالنهاية تحولت إلى بداية، فيما تولى الخلود الجسر بين الحياة والموت.

تحوّل الزمن في العالم الحديث المتقلب والعلماني، في المقابل، إلى شريان رئيس في

ضخ متخيل رمزي- وجداني إلى الوعي الاجتماعي. وفيما أضحى الزمن التاريخي مكوناً أساسيا في الهوية الشخصية، أعطت الرواية الجمعية معنى للوجود القومي الذي استدعى توطيده ضحايا كثيرة. فمعاناة الماضي بررت الثمن الذي دفعه المواطنون في الحاضر. وأنبأت سيرة العوالم الآفلة البطولية بمستقبل واعد ومشرق، إن لم يكن للفرد فيقينًا للأمة. وتحولت القومية بمساعدة المؤرخين إلى أيديولوجيا متفائلة بطبيعتها. من هنا ينبع، من بين جملة أشياء أخرى، انتصارها أيضاً.

الهوامش

١. مفهوم مصطلح «قومية» المتداول في هذا الكتاب ليس بالضرورة سلبيا مثلما هو كذلك في بعض اللغات الأوروبية.

٢. Marc Bloch, *The Historian's Crft* , Manchester: Manchester University Press, 1954، لقد كتب نيتشه قبل ذلك «في كل مكان دوّن فيه الأولون كلمة، اعتقدوا أنهم اكتشفوا شيئا ما. وبماذا يختلف هذا الأمر في الحقيقة! (. . .) الآن ومع كل شذرة معرفة جديدة ستتلعثم في كلمات متحجرة وتصورات محنطة، لذا من الأسهل كسر ساق على كسر كلمة». فريديرخ نيتشه، الفجر.

٣. حول تعدد تعريفات مصطلح «أمة»، أنظر مقالة S. Remi-Giraud and P. Retat (eds.), *Les Mots de la nation*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1996.

٤. على سبيل المثال: فقالَ لها الرّبُّ: «في بطنِكِ أمّتانِ، ومِنْ أحشائِكِ يتفرَّعُ شعبانِ» (التكوين، ٢٣: ٢٥). «إقتَربوا واسمَعوا أيها الأممُ، أصغوا إليَّ أيها الشّعوبُ» (إشعيا، ١: ٣٤).

٥. تظهر كلمة «عام» والتي تترجم لـ «شعب» بشكل متقارب في التناخ، وتتعدد المفاهيم التي تحملها وخاصة عائلة أو قبيلة وحتى جمهور يجتمع في الميدان أو حتى قوة محاربة، يشكل الـ «شعب» جماعات من أنواع مختلفة. على سبيل المثال: «فقَتَلَ شعبُ يَهوذا جميعَ الذينَ تآمروا علَيهِ وقَتَلوهُ، وأقاموا يوشيَّا ابنَهُ مَلِكًا مكانَهُ». (أخبار الأيام الثاني، ٢٥: ٣٣). وبالإضافة لذلك تستعمل هذه الكلمة كمصطلح لتعريف «الجماعة المقدسة»، «شعب إسرائيل»، الذي اختير من قبل الله: «فأنتُم شعبٌ مُقدَّسٌ للرّبِّ إلهِكُمُ الذي اختارَكُم لَه مِنْ بَينِ جميعِ الشّعوبِ التي على وجهِ الأرضِ» (التثنية، ٦: ٧).

٦. باستثناء البعض من هذا النموذج، من الممكن إحصاء بعض مدن البوليس اليونانية، وجوانب معينة من بدايات جمهورية روما القديمة. في كلتا الحالتين تشكلت مجموعات صغيرة من المواطنين تشبه بشكل جزئي الـ«شعوب» والأمم المعاصرة. ولكن الـ«demos»، الـ«ethnos» والـ«laos» اليونانية أو الـ«populus» الرومانية، التي تشكلت في المراحل الأولى لمجتمعات العبيد الشرق أوسطية، لم تحمل في داخلها البعد الشامل والحراك الموجود في المجتمعات الحديثة. فهي لم تشمل جميع سكان المدن، النساء، العبيد، الأجانب، وحقوق المواطنة المتساوية منحت للرجال أصحاب العبيد وللسكان المحليين، أي لفئات إجتماعية محدودة.

٧. أنظر الملاحظات الانتقادية للاستعمال غير المسؤول لهذا المصطلح في كتاب Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens: Sur l'idée moderne de nation*, Paris: Gallimard, 2003, 18.

٨. Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, 66؛ وأنظر أيضا كتابه، *Ethnicity and Nationalism*, Hanover NH; University Press of New England, 2000، ثمة تعريف مشابه جداً موجود في كتاب John Hutchinsoon, *Modern Nationalism*, London: Fontana Press, 1994, 7.

٩. ليس من البديهي أن يكون سميث حبل إنقاذ للمؤرخين الصهاينة في تعريفهم للأمة اليهودية. أنظر مثلا كتاب Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover, NH: Brandeis University Press 1995, 5-11.

١٠. Étienne Balibar, "The Nation Form: History and Ideology" in *Race Nation, Class*, Étienne Balibar and Immanuel Wallerstein, London: Verso, 1991, 96.

١١. بشكل متناقض، حتى حالة شاذة كظهور الجمهورية الإسلامية في إيران لا تخالف هذه الفرضية. في الواقع أرادت الثورة الإسلامية نشر بشرى الإسلام للعالم كله، لكنها نجحت في المقام الأول بتأميم الجماهير في إيران (مثلما فعلت الشيوعية سابقا في مناطق أخرى في العالم الثالث). حول القومية في إيران أنظر مقالة Haggay Ram, "The Immemorial Iranian Nation? School Textbooks and Historical Memory in Post-Revolutionary Iran", *Nations and Nationalism* VI, 6:6 (2000), 67-90.

١٢. John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, Chicago: Gateway، 1962, 303، حول ميل والقومية انظر كتاب Hans Kohn, *Prophets and Peoples: Studies in Nineteenth-Century Nationalism*, New York: Macmillan, 1946, 11–42.

١٣. أنظر كتاب «*What Is a Nation*؟» المتوفر على موقع www.cooper.edu/humanities/core/hss3/e_renan.html

١٤. للاطلاع على مزيد من المعلومات حول الماركسية والقومية أنظر كتاب Horace Davis. *Nationalism and Socialism: Marxist and Labor Theories of Nationalism to 1917*, New York: Monthly Review Press, 1967.، وأنظر أيضاً كتاب: Ephraim Nimni, *Marxism and Nationalism Theoretical Origins of a Political Crisis*, London: Pluto Press, 1991.

١٥. مقتبس من كتاب: G. Haupt, M. Lowy, and C. Weil, *Les Marxistes et la question nationale*, 1848–1914, Paris: Maspero, 1974, 254.

١٦. نشر لأول مرة في: Joseph Stalin, *Marxism and the National Question, Prosveshcheniye* 3–5 (1913)

١٧. الملاحظات الانتقادية لجون برايلي حول أسلوب الماركسية والقومية مثيرة جداً، أنظر على سبيل المثال كتاب John Breuilly, *Nationalism and the State*, New York: St. Martin's Press, 1982, 21–28

١٨. Karl W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, New York: M.I.T and Wiley, 1953

١٩. Deutsch, *Nationalism and its Alternatives*, New York: A. A. Knopf, 1969

٢٠. بنديكت أندرسون، جماعات متخيلة- هواجس حول مصادر القومية وحول انتشارها، منشورات الجامعة المفتوحة، ١٩٩٩. ص ٥٢.

٢١. آرنست غلنر، الأمم والقومية، منشورات الجامعة المفتوحة، ١٩٩٤. ص ٢٤.

٢٢. أنظر على سبيل المثال مجموعة المقالات النقدية التي حررها: John A. Hall, (ed.), *The State of the Nation – Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

٢٣. من خلال دمج مركبات ثقافية أخرى، لامركزية سياسية ومشاركة مدنية واسعة في السياسة. حول النموذج السويسري أنظر الكتاب القديم لـ: Hans Kohn, *Nationalism and Liberty – The Swiss Example*, London: Allen and Unwin, 1956.. وانظر الكتاب الجديد لـ Oliver Zimmer, *A Contested Nation – History Memory and Nationalism in Switzerland*, 1761-1891, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

٢٤. آرنست غلنر، الأمم والقومية، ص ١١١.

٢٥. المصدر السابق، ص ١٥.

٢٦. أريك هوبسباوم، الأمم والنزعة القومية، ترجمة عدنان حسن، دمشق دار المدى للثقافة والنشر، ١٩٩٩، ص١٨.

٢٧. لمراجعة أخرى حول موضوع القومية التي نشأت لاحقاً في بريطانيا أنظر الكتاب المثير لـ: Krisham Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003

٢٨. حول القومية خارج العالم الأوروبي أوصي بقراءة مؤلفين للباحث الهندي: Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, Tokyo: Zed Books, 1986; *The Nation and its Fragments – Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

٢٩. Carlton J. H. Hayes, "Nationalism as a Religion", in: *Essays on Nationalism* (1926), New York: Russell, 1966, 93-125; *Nationalism – A Religion*, New York: Macmillan, 1960

٣٠. أندرسون، جماعات متخيلة، ص ٥٥ – ٥٧.

٣١. الإنبناء الذاتي للأمم لا يشابه نماذج التشكيل الذاتي لطبقة العمال الحديثة، ولكن تفكيك المنهج الماهوي لكلا «الأمرين» – أمة وطبقة– يحمل الكثير من الأمور المشتركة، أنظر على سبيل المثال كتاب: E. P. Thompson، *The Making of the English Working Class*, London: Penguin (1963)2002.

٣٢. حول حياته المثيرة وتطور أفكاره أنظر مقال: Ken Wolf, "Hans Kohn Liberal Nationalism: The Historian as Prophet," *Journal of the History of the Ideas* 37:4 (1976), 651–672

٣٣. من بين كتاباته السابقة Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (1944), New York: Collier Books, 1967. يمكن ذكر كتابه الرائد *A History of Nationalism in the East*, New York: Harcourt, 1929

٣٤. انظر أيضاً: Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History*, Princeton: Van Nostrand 1955, 9-90; *The Mind of Germany – The Education of a Nation*, London: Macmillan, 1965; *Readings in American Nationalism* (with D. Walden), New York: Van Nostrand, 1970, 1-10

٣٥. Taras Kuzio, "The Myth of the Civic State: a Critical Survey of Hans Kohn's Framework for Understanding Nationalism", *Ethnic and Racial Studies* 25:1 (2002): 20-39.

٣٦. حول القومية في الولايات المتحدة انظر المقال التالي: Susan-Mary Grant, "Making History: Myth and the Construction of American Nationhood", in: G. Hoskin and G. Schöpflin (eds.) *Myths and Nationhood*, New York: Routledge, 1997, 88-106.

٣٧. حول الإجماع على أن فرنسا لا تنحدر من «قبائل الغال» أنظر شهادة أرنست لافيس (Lavisse)، من مؤسسي التربية الوطنية في فرنسا، في كتاب: Claude Nicolet *La Fabrique d'une nation – La France entre Rome et les Germains*, Paris: Perrin, 2003, 278-280

٣٨. حول طابع القومية البولندية أنظر كتاب: Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate – Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, Oxford: Oxford University Press, 2003

٣٩. حول القومية في البلقان وفي مناطق أخرى في نهاية القرن العشرين انظر الكتاب المثير لـ: Michael Ignatieff, *Blood and Belonging – Journeys in the New Nationalism*, New York: Farrar, 1993

٤٠. أنظر اريك هوبسباوم، الأمم والنزعة القومية، من ص ١٢٥ وما بعدها.

٤١. انظر Liah Greenfeld, *Nationalism – Five Roads to Modernity*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1992.، وانظر مقالة "Nationalism in Western and Eastern Europe Compared", in: S. E. Hanson and W. Spohn (eds.), *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, Seattle: University of Washington Press, 1995, 15-23

٤٢. ارنست غلنر، الأمم والقومية، ص ١٨٤ – ١٨٦.

٤٣. Rogers Brubaker, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, 5-11.، رفض بروبيكر لاحقاً التقسيم المصطلحي بين القومية المدنية والإثنية وفضل أن يضع بدلا منه الفصل بين القومية «مؤطرة الدولة» (State-Framed) والقومية التي تظهر «ضد الدولة» (Counter-State) أنظر "The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' Nationalism", in: H. Kriesl et al (eds.), *Nation and National Identity – The European Experience in Perspective*, Zürich: Rüegger, 1999, 55-71.

٤٤. Hayes, "*Essays on Nationalism*", p. 110

٤٥. Tom Nairn, *The Break-Up of Britain – Crisis and Neo-Nationalism*, London: NLB, 1977, p. 340

٤٦. من الممكن إعتبار كتاب إيلي كدوري الكلاسي دليل لمنهج من هذا النوع. انظر Elie Kedourie, *Nationalism*, London: Hutchinson, 1960

٤٧. Antonio Gramsci, "The Formation of Intellectuals," in *The Modern Prince and Other Writings*, New York: International Publishers, 1957, 118.

٤٨. ارنست غلنر، الأمم والقومية، ص ٣٤.

٤٩. أندرسون، الجماعات المتخيلة، ص ٥٩.

٥٠. Antonio Gramsci, *The Modern Prince and Other Writings*, New York: International Publishers, 1957, 118.

٥١. في الواقع، طبق غرامشي مصطلح «الأمير» على النظام السياسي المفترض منه الإستيلاء على جهاز الدولة باسم طبقة العمال. وسعت من مفهوم المصطلح في الكتاب ليشمل مجمل جهاز الدولة. يمكن الإطلاع على أفكاره حول «الأمير» الحديث في الإنترنت على موقع:

http://www.marxists.org/archive/gramsci/prison_notebooks/modern_prince/index.html

٥٢. Raymond Aron, *Les Désillusions du* progrès *: Essai sur la dialectique de la* modernité, Paris: Calmann-Lèvy, 1969, 90.

٥٣. في عالم اليهودية القديم كان الكهان في أغلب الأحيان يخطون حدود هويتهم بالدم، وبشكل مفاجئ جداً في نهاية العصور الوسطى تبنت محاكم التفتيش هذا الأسلوب.

٥٤. ألكسيس دي توكفيل، الديمقراطية في أميركا، ترجمة أمين مرسي قنديل، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف الترجمة والنشر، ١٩٦٢، ٢.

٥٥. حول القومية وتبلور اللغات الجديدة أنظر Michael Billing, *Banal Nationalism*, London: Sage Publications, 1995, 13-36.

٥٦. لا توجد أبحاث تجريبية كافية تعالج عملية تأميم الجماهير في الأمم الكبرى، أحد هذه الأبحاث النادرة هو باكورة أعمال Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen*, Stanford: Stanford University Press, 1976

٥٧. ارنست غلنر، الأمم والقومية، ص ٧٣.

٥٨. المصدر السابق، ص ٦٩.

٥٩. حول مراحل تطور حركات الأقليات القومية في شرق وشمال أوروبا أنظر الكتاب الإمبيري المهم للباحث التشيكي Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, New York: Columbia University Press, 2000. ، حسب رأي الكاتب العنوان الأخرق للكتاب (Revival) ونظام مصطلحاته القديم ينبعان بالأساس من حقيقة كون النسخة الأولى منه قد ظهرت في بدايات سنوات السبعين.

٦٠. حول التصورات المرئية للأمم أنظر كتاب Anne-Mari Thiesse, *La Création des identités nationales – Europe XVIIIe-XXe siècle*, Paris: Seuil, 1999, 185-224.

٦١. حول أسباب وكيفية تكون الأبطال القوميين أنظر P. Centlivres, D Fabre, F. Zonabend (dir.), La *Fabrique des héros*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1998.

الفصل الثاني

«الميثوتاريخ»:
في البدء خلق الله الأمة

> يبدو واضحاً من هذه الملاحظات كلها وضوح الشمس أن موسى لم يكتب الأسفار الخمسة، بل كتبها شخص عاش بعد موسى بقرون عديدة.

بنديكتوس سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ١٦٧٠.

> نشأ الشعب اليهودي في أرض إسرائيل، وفيها اكتملت صورته الروحانية والدينية والسياسية، وفيها عاش حياة مستقلة في دولة ذات سيادة، وأنتج ثرواته الثقافية القومية والانسانية، وأورث العالم أجمع كتاب الكتب الخالد.

وثيقة الاستقلال، الإعلان عن إقامة دولة إسرائيل، ١٩٤٨.

في وسعنا بالتأكيد أن نعتبر تاريخ اليهود، الكتاب المثير الذي وضعه يوسيفوس فلافيوس (Flavius ,38-100) في نهاية القرن الأول للميلاد، أول كتاب لمؤلف معروف حاول إعادة

كتابة تاريخ عام لليهود، أو على الأدق لليهودائيين (سكان مملكة يهودا) منذ «بدايتهم» ولغاية الزمن الذي عاش فيه.[1] وبما أن يوسيفوس كان يهوديا - هيلينيا مؤمناً، بحسب شهادته التي يعبر فيها عن فخره وإعتزازه بكونه متحدرًا من «نسل الكهنة» المختار، فقد استهل مؤلَّفه بالأقوال الآتية: «في البدء خلق الله السموات والأرض. ولم تكن الأرض ظاهرة للعيان بل مخبوءة داخل ظلمة دامسة وروح في الأعالي ترفُّ على وجهها (. . .) هذا اليوم من اللازم أن يسمى اليوم الأول، أما موسى فسماه أحد الأيام».[2]

كان هذا المؤرخ القديم يعلم بطبيعة الحال أن التوراة بأكملها أملاها الله على موسى (موشيه)، كذلك كان من الطبيعي في نظره أن تاريخ العبريين وأبناء يهودا من الجدير أن يبدأ من قصص خلق الكون، فهذا ما كان مكتوباً في الكتب المقدسة ذاتها. بقيت هذه المؤلفات المصدر الوحيد لبدايات كتاباته. في الواقع ومن أجل خلق مصداقية لما يكتبه، حاول يوسيفوس تقديم إسنادات إضافية لصياغته التاريخية، غير أن جهوده ومساعيه لم تتكلل بالنجاح. فمن قصص الخلق، مروراً بظهور إبراهيم العبري (أبراهام) وخروج مصر حتى مآثر إستير العفيفة، قام يوسيفوس بنسخ قصص التناخ من دون إعطاء أي تفسيرات ودون تجشم أي عناء، ما عدا تغييرات إنشائية شكلية وعدد قليل من الإضافات والحذوفات التقنية. في الجزء الأخير من الكتاب فقط، حين استطرد المؤرخ في وصف تاريخ أبناء يهودا منذ نهاية قصص التناخ، نجده يستند إلى عدة مصادر علمانية جُندت بصعوبة شديدة من أجل خلق رواية متسلسلة ومتماسكة.

في نهاية القرن الميلادي الأول، بدا للمؤلف اليهودي المؤمن أن من المنطقي جداً أن يدمج في البحث عن شجرة أنساب اليهودائيين المعاصرين له تاريخ آدم وحواء وذريتهما إضافة إلى وصف الطوفان وقصص من سيرة نوح. كذلك فإن صنائع وأفعال الرب تندمج لديه تماماً مع أفعال البشر من دون أي فصل أو وساطة. لقد سعى صراحة إلى إعلاء شأن أبناء وأتباع يهودا من خلال سرد قصة أصلهم في قديم الزمن (إذ اعتبرت «العراقة» في روما فضيلة) وبالأساس سعى إلى تمجيد قوانينهم الدينية وتمجيد الإله القادر على كل شيء الموجه لهم.

في الواقع أقام يوسيفوس في روما، ولكن رياح العقيدة التوحيدية التي هبت داخل هياكل ثقافة العالم الوثني الكبير كانت رياحاً دافعة شجعت كتابته ذات اللون التبشيري. والتاريخ القديم، الذي نسخه من أسفار الكتاب المقدس، أعتبر لديه أولاً وقبل كل شيء «فلسفة في النماذج» كما وصف ذلك باحث التاريخ الماضي اليوناني ديونيسوس الأليكورنسي

(٥٧-٧ ق.ل ميلادي، Dionysus)، والذي شكلت كتابته عن التاريخ القديم للرومان نموذجاً إقتدى به المؤرخ اليهودي.[٣]

كانت الميثات القديمة في القرن الأول للميلاد ما زالت تطفو على السطح وعليه كان بالإمكان تقديمها بينما النشاطات الإنسانية مطعّمة فيها بتوابل روائية «ليست من هذا العالم». في أوائل العهد القومي من عصرنا العلماني بدأت، في المقابل، عملية غربلة مثيرة، إذ أقصيت الحقيقة الإلهية المطلقة من مكانتها الرفيعة وانحسر تقديس الحقيقة ليدور منذ الآن حول قصص التناخ التي تحدثت عن حكايات البشر. ولكن كيف حصل أن معجزات التجلية الإلهية اعتبرت فجأة غير حقيقية، في حين أخذ ونُميَّ البُعد الإنساني الملازم والمشبوك بها على أنه أحداث وحقائق تاريخية واقعية؟

جدير بالذكر أن الـ «حقيقة» التناخية الصافية لم تكن رواية عالمية في تاريخ البشرية حول تاريخ البشر، بل قصة أمة مقدسة تحولت بمساعدة قراءة عصرية معلمنة لـ «الأمة الأولى» في تاريخ البشرية.

أ- بداية نحت الزمن اليهودي

لم تجر كما هو معلوم، منذ يوسيفوس فلافيوس وحتى العصر الحديث محاولات من جانب مؤلفين يهود لكتابة أي تاريخ عام عن ماضيهم. وعلى الرغم من أن العقيدة التوحيدية اليهودية ولدت وهي محاطة بميثة لاهوتية تاريخية، إلاّ إنه لم تظهر على الإطلاق في الحقبة الطويلة المسماة العصور الوسطى أية هستوريوغرافيا يهودية. حتى تقاليد الكرونولوجيا الكَنَسِيَّة المتطورة أو أدبيات التأرخة الإسلامية، لم تثر بشكل خاص اهتمام وشغف اليهودية الحاخامية، وباستثناء حالات نادرة، فقد رفضت هذه اليهودية بشدة إلقاء نظرة على ماضيها، سواء القريب أو البعيد.[٤] فالزمن العلماني ذو التسلسل الكرونولوجي للأحداث كان غريبا على طابع الزمن «المهجري» الذي كان متحفزاً بقضه وقضيضه للحظة الآتية التي من المفترض أن تفتح فيها النافذة لقدوم المسيح المنتظر. من هنا فقد شكل الماضي القديم مجرد ذكرى ضبابية تهدف إلى إنعاش التفكير بقدومه.

لذا، كان علينا «الانتظار» لأكثر من ألف وستمائة عام حتى يقرر جاك باناج (1653-1725, Basnage)، وهو باحث لاهوتي هوغيني مولود في نورماندي هاجر وكتب في روتردام، مواصلة مشروع المؤرخ المولود في يهودا والذي هاجر وكتب في روما. إن كتاب تاريخ دين

اليهود منذ يسوع المسيحي وحتى الزمن الحاضر - من أجل أن يشكل استمرارا واستكمالا لتاريخ يوسيفوس[٥] - كتب في بداية القرن الثامن عشر على يد مثقف بروتستانتي، وذلك في شكل أساس ليستخدمه كوسيلة لمقارعة الكنيسة الكاثوليكية «البغيضة». هنا أيضاً، وعلى غرار مؤلف يوسيفوس، كانت كتابة الماضي خاضعة مباشرة لأهداف أخلاقية دينية، وبالتالي فهي لا ترقى بعد إلى مستوى العمل البحثي بالمفهوم العصري (الكتاب لا يستند تقريباً إلى أية وثائق يهودية).

وحيث أن باناج «واصل» يوسيفوس، فإن مُؤلفه لم يستهل بسفر التكوين مع أنه من البديهي أن لا يشكك باحث لاهوتي مؤمن مثله في مصداقية فاتحة العهد القديم. فمنذ مارتن لوثر في القرن السادس عشر كان البروتستانت بالذات هم الذين أضفوا على العهد القديم هيبة وقيمة إضافية، تعاظمتا بشكل خاص لدى الكنيسة الأنجليكانية والمنشقين عنها. ولكن، كما لدى أغلب منتقدي الكنيسة الكاثوليكية، لم يظهر لدى باناج أيضاً خط متواصل ومستمر بين العبريين القدماء وبين الطوائف والجاليات اليهودية في عصره. فقد اعتقد أن العهد القديم يعود لجميع ذرية «بني إسرائيل»، وهو مفهوم يشمل المسيحيين بدرجة لا تقل عن اليهود إن لم تكن أكثر: فالمسيحية هي بالذات «إسرائيل الحقيقي». وعلى الرغم من أنه يطبق مصطلح «أمة» على اليهود، إلا إنه لم يؤخذ لديه بمفهومه العصري حيث تركز جوهر معالجته على تاريخ اضطهادهم كأبناء طائفة نبذت بسبب رفضها قبول بُشرى يسوع المسيحي. فاليهود من وجهة نظر باناج، الذي لم يبد أدنى حد من التعاطف معهم، كانوا طوال العصور الوسطى الضحايا المفضلين للبابوية الفاسدة. وتقدم الإصلاح البروتستانتي المتنور هو الذي سيؤدي في نهاية المطاف إلى خلاصهم، أي إلى اليوم الحاسم الذي سيتحقق فيه تنصرهم المنتظر.[٦]

بعد مرور قرابة مائة عام، وعندما جلس على منضدة الكتابة المؤرخ الألماني - اليهودي إيزاك ماركوس يوست (١٧٩٣ - ١٨٦٠) كي يكتب تاريخ اليهود، فإن كتاب باناج شكل نموذجاً بالنسبة له، على الرغم من أنه لم يسلم من سياط نقده، وبذلك حُفظ هيكل مبنى كتاب المؤلف البروتستانتي. في العام ١٨٢٠ صدر الجزء الأول من أصل تسعة أجزاء يتألف منها الكتاب الريادي: **تاريخ الإيزرائيليتيم منذ أيام المكابيين وحتى عصرنا** - معداً بناء على مصادر.[٧] اختيار مصطلح «إيزرائيليتيم» (إسرائيليون)، الذي أخذ ألمان وفرنسيون من «أبناء دين موسى» يطلقونه على أنفسهم، جاء من باب جعل وقعه مقبولا وتفاديا لاستخدام مصطلح «يهود» الذي كان مشحونا، كما هو معروف، بدلالات سلبية للغاية.

بيد أن ما يمكن أن يدهش قراء عصرنا الحالي، ولم يكن مفاجئا بشكل خاص لأبناء تلك الحقبة، هو أن المؤلف الحديث الأول الذي حاول سرد تاريخ اليهود بأكمله والذي كتب على يد مؤرخ رأى نفسه وعرّفها كيهودي، قفز بـ «بساطة وتلقائية» عن حقبة التناخ. فسرد يوست الطويل يبدأ من مملكة يهودا في فترة الحشمونائيم ويتقدم عبر استعادة الدراسات المفصلة التي تتناول حياة الجماعات اليهودية المختلفة لغاية العصر الحديث. ويعتبر الكتاب رواية غير متسلسلة، متشعبة لكم كبير من القصص، والأهم من ذلك أنها رواية تفتقد إلى «البداية» التي اعتبرت فيما بعد جزءًا لا يتجزأ من تاريخ اليهود في العالم. في القرن التاسع عشر، القرن الذي تبلورت فيه القومية والذي «أعاد» نصفه الثاني كتاب التناخ إلى العديد من المثقفين اليهود في أوروبا، كان يمكن لظاهرة تأريخية من هذا القبيل أن تُعتبر للوهلة الأولى ظاهرة مثيرة للدهشة والاستغراب.

إن مفتاح فهم طابع البحث التاريخي المنهجي الأول حول مصير اليهود على مدار العصور يكمن في معرفة أن مؤلفه لم يكن في ذلك الوقت مؤرخاً قومياً، أو على الأدق، ليس يهوديا قومياً. علينا أن ننظر من خلف منكبي يوست وأن نرى في رهافة حسه جزءاً من نسيج عقلي جديد نما في شريحة المثقفين الفتية المنبثقة من العالم اليهودي القديم. في العقدين الأولين من القرن التاسع عشر كانت أنماط الفهم الذاتي لدى المثقفين الألمان - اليهود - وحتى «اليهود جداً»، أنماطا ثقافية دينية في جوهرها. نحن نتحدث في ذلك الوقت عن ألمانيا الفتية التي لم تكن في تلك الأثناء كياناً سياسياً واضح المعالم بل مفهوم ثقافي- لغوي. هذا المجتمع من ناطقي الألمانية على اختلاف لهجاتها- الذي كان اليهود يشكلون فيه قرابة واحد بالمائة - كان قد باشر للتو وحدته النسبية التي فرضها عليه الغزاة الفرنسيون. في هذه الثقافة كان معظم المثقفين، ذوي الخلفية اليهودية أو المسيحية، ما زالوا مترددين في الاستجابة كليا للإغراءات السياسية الماثلة في القومية، وإن كان البعض منهم، ومن ضمنهم يوست، قد أصغى لطَرَقاتها الأولى. في ذلك الوقت كانت أنظار أغلب المثقفين ذوي الخلفية اليهودية مشدودة إلى المشروع التحرري، أي عملية تحقيق المساواة في الحقوق المدنية التي غدت مقبولة نسبيا في إمارات وممالك ألمانيا المختلفة منذ العقد الثاني للقرن التاسع عشر، والتي شكلت عمليا بعداً مركزيا في عملية تأميم السياسة. وقد أمل الجميع في أن تتخلى الدولة الألمانية المنتظرة عن أسسها الإكليركية وأن تخصخص بشكل كامل جميع الديانات.

في باديء الأمر كان يوست، المولود في برنبورغ، الواقعة في وسط ألمانيا، قبل سنتين من مولد ليوبولد فون رانكة (Ranke ,1795-1886) مؤسس الهستوريوغرافيا النقدية، ليبراليا ورجل ثقافة لامعاً. لقد نشأ وتربى كيهودي، وتعلم في صباه في مدرسة «تلمود توراة»، وبالتالي كانت جوانب مختلفة من ثقافة دين موسى ما زالت عزيزة على قلبه. مع ذلك فقد مال إلى تأييد تيار الإصلاح العارم، حيث امتزج أفق حياته وحياة طائفته في مخيلته مع المواطنة الألمانية التي بات يُنظَرُ إليها وقتئذ فقط كرؤية تاريخية - سياسية. شارك يوست، لفترة قصيرة، مع عدد من الأصدقاء والزملاء، وكافتهم ذوو خلفية ثقافية يهودية، في إقامة «المحفل العلمي» الذي انبثق عنه في وقت لاحق التيار المهم الذي أطلق عليه بالألمانية «علوم اليهودية» («Wissenschaft des judentums»). هذا الاتجاه، الذي سمي أيضاً «حكمة إسرائيل»، ترك بصماته على سائر الدراسات اليهودية في العصر الحديث. وقد تردد رجالات «المحفل العلمي» والسائرون على خطاهم كثيراً فيما يتعلق بماهية هويتهم وظهرت داخل صفوفهم تناقضات وخلافات غير قليلة حول هذه المسألة.[^8] كان هؤلاء المثقفون من أبناء الرعيل الأول من الألمان اليهود الذين توجهوا للدراسة في الجامعات، ولكن بسبب أصولهم الدينية «الشاذة» لم تكن قد فتحت أمامهم بعد أبواب الوظائف الأكاديمية. فعملوا من أجل إعالة أنفسهم كمدرسين وصحافيين أو كحاخامات إصلاحيين، وانصرفوا في أوقات فراغهم إلى إعداد أبحاثهم الفلسفية أو التاريخية. وكمثقفين كان التراث اليهودي جل رأس مالهم الرمزي، لم يكونوا مستعدين للتنازل عن خصوصيتهم الثقافية بل مالوا إلى المحافظة على أفضل ما فيها، مع ذلك فقد كانوا متعطشين للاندماج في ألمانيا الجديدة الآخذة في التكون. وعليه، في بداية مسيرتهم الثقافية الصعبة والمركبة، أعتبر في نظرهم تقصي الماضي اليهودي وإبراز إيجابياته بمثابة وسيلة إضافية في مد الجسر لاندماج الطائفة اليهودية في هذا المجتمع الألماني العتيد.

علينا أن نتذكر، بناء على ذلك، أن الخطى الأولى في طريق كتابة التاريخ اليهودي في العصر الحديث لا تتسم بخطاب قومي واضح وجلي. ومن هنا تنبع الثنائية في استخدام، أو عدم استخدام، قصص التناخ كجزء من تاريخ اليهود. من وجهة نظر يوست، وكذلك ليوبولد ز (Zunz ,1792-1886)، المؤرخ المرموق الثاني في بداية طريق «علوم اليهودية»، فإن التاريخ اليهودي لا يبدأ بقصة اعتناق إبراهيم لليهودية ولا بنزول التوراة في سيناء وإنما بـ «العودة إلى صهيون» من بابل. ففي تلك الفترة فقط، حسبما يرى يوست وزونز، بدأت

تنبثق اليهودية التاريخية - الدينية التي يكمن مصدر تبلورها الثقافي في حقيقة المكوث في المنفى. لقد غذى التناخ ولادة هذه اليهودية لكنه تحول شيئاً فشيئاً إلى ذخر عالمي وشكل بالقدر ذاته أيضاً مصدراً رئيساً للظهور المتأخر للمسيحية.[٩]

إلى جانب التطلع إلى الحرية المدنية الكاملة، فقد كان النقد غير اليهودي للتوراة، والذي اكتسب زخماً ملموساً في إبان تلك السنوات، من العوامل المهمة التي ألهمت خطى يوست وزونز ووجهتها، وفيما بعد أيضاً أبراهام جيجر (Geiger, 1810-1874) وأغلب أنصار الإصلاح في القرن التاسع عشر. استوعب يوست، وهو تلميذ سابق ليوهان جوتفريد آيخهورن (Eichhorn, 1752-1827) الذي يُعدّ أحد الرواد اللامعين لهذا التوجه النقدي، جيداً المفاهيم والمصطلحات اللغوية الجديدة وتقبل معظمها عن طيب خاطر.[١٠] فقد أدرك أن الكتب الدينية كتبت على يد مؤلفين مختلفين في وقت متأخر نسبيا وأنه لا توجد لنصوصها أية ثبوتات وشواهد خارجية. هذا لا يعني أنه شكك في مدى مصداقية الميثة المتعلقة بظهور العبريين وعملية نشوء مملكتهم فيما بعد. بيد أنه افترض أن هذه الحقبة الزمنية يشوبها غموض شديد وبالتالي لا يمكن أن تشكل أساساً لبحث تاريخي ذي مغزى وأهمية. فضلاً عن ذلك فإن العبريين في أرض كنعان، ورغم قوانين وأحكام موسى التي نزلت عليهم من السماء، لم يكونوا مختلفين إطلاقاً عن الشعوب الوثنية المحيطة بهم. لا بل إنهم عادوا ورفضوا بإصرار، لغاية نفي بابل، الأمر الإلهي والذي تمسكت به شريحة ضيقة من الكهنة والأنبياء. خلاصة القول، لقد استخدم التناخ كنص مشكل لهوية وعقيدة بعدما حرر ونشر في وسط جماعة المؤمنين التي كانت وبحق في أمس الحاجة له: «غادر بنو إسرائيل مصر وهم وحوش و جَهَلَة. تعلم اليهود في بلاد فارس واكتسبوا من الفارسيين وجهة نظر دينية جديدة ونمط حياة، لغة وعلما».[١١]

وعليه فإن حقبة المنفى هذه، بمعناها الواسع، هي التي يجب أن تشكل بداية التاريخ اليهودي. فالانفصال أو الفصل بين «خلق الكون» القديم وبين ظهور اليهودية أضحى حجر الزاوية لدى أغلب رواد حركة «حكمة إسرائيل» في ألمانيا.[١٢]

إن أي استعراض تاريخي لا بد من أن يكون مرهونا بأيديولوجيا. أحياناً تكون هذه الأيديولوجيا سافرة معلنة وفي أحيان أخرى تكون مستترة خجولة. في حالة يوست كانت قواعد اللعبة نزيهة منذ البداية. وقد كانت الغاية من جل مُؤلَّفه الضخم هي إقناع القراء الألمان، يهودا ومسيحيين على حد سواء، أن «الإيزرائيليتيم»، ورغم عقيدتهم الخاصة، ليسوا شعباً

«غريباً» في أماكن تواجدهم في أنحاء العالم. فقبل فترة طويلة من خراب الهيكل الثاني آثر آباؤهم العيش خارج الديار المقدسة، وعلى الرغم من انعزالهم الديني التقليدي فقد شكلوا دائما جزءا لا يتجزأ من الشعوب التي اندمجوا بين ظهرانيها. «لقد ظلوا يهودا وبالرغم عن ذلك أبناء شعوب أخرى»، حسبما عاد وأكد يوست، مضيفاً:

> لقد أحبوا أشقاءهم في أورشليم وتمنوا لهم السلامة والنجاح؛
> لقد ساندوهم قدر ما استطاعوا، لكنهم ثمّنوا الوطن الجديد أكثر؛
> سوية مع أخوتهم في الدم صلّوا، لكنهم خرجوا للقتال سوية مع
> أشقائهم في بلدهم. وكانوا ودِيين تجاه أخوتهم في الدم لكنهم
> أراقوا دمهم من أجل وطنهم.[١٣]

في الماضي البعيد كان الوطن هو بابل أو بلاد فارس، أما اليوم فهو بالأساس ألمانيا ما بعد حروب نابليون. كان يوست مصغيا لبواكير القومية الألمانية وسعى بطرق غير مباشرة، كحال معظم المثقفين من أصل يهودي، إلى الالتحاق بها. من هنا يجب تفهم ولادة مُؤلفه التاريخي المذهل في حجمه وتجديداته، ولكنه أيضاً الشاذ والغريب تماماً بالنسبة لجميع الكتابات حول تاريخ اليهود التي ستأتي في أعقابه. فكل من توجّه في القرن التاسع عشر نحو كتابة تاريخ المجموعة - التي اعتبر نفسه، في وعيه، جزءا منها - قام بذلك لأسباب ودوافع قومية. أما يوست فقد كانت لديه دوافع ومحركات فكرية ونفسية مختلفة حينما قرر إعادة كتابة تاريخ الإيزرائيليتيم. من وجهة نظره، ربما كان اليهود ذوي أصل مشترك، ولكن الجماعات اليهودية ليست أجزاء مختلفة لشعب واحد. إنهم يختلفون تماماً من مكان إلى آخر في ثقافتهم ونمط حياتهم وكل ما يجمع أو يوحد بينهم هو عقيدة إلهية خاصة. فليس ثمة كيان فوقي يهودي سياسي يفصل بين اليهود وغير اليهود، ولذلك فإن من حقهم في العالم العصري أن يتمتعوا بحقوق مدنية متساوية كسائر الطوائف والمجموعات الثقافية الأخرى التي هرولت مسرعة إلى أحضان القومية العصرية.

في رسالة إلى صديق، كتبها بالتزامن مع صدور كتابه الأول، وافق يوست على الكشف أمامه عن وجهة النظر السياسية التي شكلت الأرضية والدافع لكتابته التاريخية:

> لا يمكن للدولة الاعتراف بشرعية اليهود طالما ظلوا يرفضون
> التزاوج مع سكان البلاد. فالدولة قائمة فقط بفضل الشعب المقيم

فيها وهذا الشعب يجب أن يكون كتلة واحدة. ما هو السبب الذي يدعوها إلى رعاية مجموعة مبدأها المركزي هو أن الحقيقة ملك لها فقط ولذلك يتعين عليها أن تتجنب أي اختلاط بسكان الدولة؟ (. . .) بهذه الطريقة سيفكر أبناؤنا، سوف يتخلون عن طيب خاطر عن كنيسة تمارس الفرض والإكراه من أجل التمتع بالحرية والشعور بالانتماء لشعب (Volk) وبحب الوطن وبخدمة الدولة - المكسب الأسمى لدى الإنسان الدنيوي.[١٤]

تدل هذه الجمل القاطعة على أن يوست شخصَّ تماماً المبادئ الأساس لتيار القومية الهادر الآخذ في التوسع والانتشار. ولكن فيما يتعلق بمدى إمكانية التكافل بين اليهود وغير اليهود في الأمة الألمانية المتكونة فقد ساورته شكوك غير قليلة أخذت تشتد وتتعاظم في أعقاب صعود التيار المحافظ، في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، وما واكبه من موجة عداء لليهود.

سوف نلاحظ في المؤلفات اللاحقة لهذا المؤرخ الريادي عدداً من المتغيرات. فالثورة العقلية القومية التي أخذت تتكون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر في سياسة الهويات الألمانية كانت قد تركت بصماتها الأولية قبل ثورات العام ١٨٤٨، وكان لها في هذا السياق أيضاً أثرها على بداية إعادة كتابة رواية الماضي اليهودي. ففي الكتاب الثاني المختصر ليوست التاريخ العام للشعب الإيزرائيليتي، الذي رأى النور للمرة الأولى في العام ١٨٣٢، احتل البحث في الحقبة التناخية حيزاً أكبر من الرواية، جنباً إلى جنب مع ظهور اليهود فيها كوحدة واحدة ذات استمرارية تاريخية متراصة أكثر.[١٥] وقد أصبحت النبرة منذئذ سياسية بعض الشيء، وإن لم تكن قومية بعد، ولذلك أضحى كتاب التوراة أيضاً مصدراً شرعياً أكثر في حبك تاريخ «الشعب الإيزرائيليتي». يوست، الذي أصبح في السنوات التالية حذراً ومتوجساً في آرائه السياسية، في المقابل يتحفظ أيضاً من نقد كتاب التناخ، وهو النقد الذي وجهه في مؤلفه الأول. في أعقاب هذا التحول تغيرت المسافات الزمنية التي خصصت للعبريين القدماء ولليهود لاحقاً.

نلحظ إذن علاقة وثيقة نشأت منذ البداية بين فهم التناخ كتوثيق تاريخي جاد وبين المحاولة ذاتها لتعريف الهوية اليهودية العصرية بمصطلحات قبل قومية أو قومية. من هنا نستنتج أن المؤلف قومي أكثر وأنه يتمسك بالضرورة أيضاً بالتناخ كتاريخ، وذلك لأن الكتاب المقدس هو الذي يصدر شهادة الميلاد بشأن الأصل المشترك لـ «الشعب». وفي الواقع فقد اهتمت شريحة

من دعاة الإصلاح بالتناخ لأسباب واعتبارات مغايرة تماماً، سواء من باب المعارضة لتمسك الحاخامية الأرثوذكسية بـالتلمود، أو كمحاكاة للأنماط البروتستانتية. ولكن منذ إيزاك يوست مروراً ببعض المثقفين الذين التحقوا في المرحلة الثانية لـ «علوم اليهودية» وانتهاء بظهور هاينريخ غريتس (١٨١٨-١٨٩١)، المجدد الكبير، أخذ العهد القديم يشكل أيضاً نقطة انطلاق في المحاولات الهستوريوغرافية الأولى في عملية الاختراع المدهشة لـ «الأمة اليهودية»، هذا الاختراع الذي لم يكتسب انطلاقة وزخماً سوى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

ب - التناخ كـ «ميثوتاريخ»

لم يكن تاريخ الإيزرائيليتيم من تأليف يوست، وهو أول كتاب يبحث في تاريخ اليهود يكتب في العصر الحديث، يحظى بشعبية ورواج خاصين في عهده، وليس صدفة أنه لم يترجم قط إلى لغات أخرى، ولا حتى إلى العبرية. هذا الكتاب لاءم في الواقع وجهة نظر المثقفين الألمان اليهود، العلمانيين وغير العلمانيين، الذين انخرطوا في العملية التحررية غير أن معظم هؤلاء لم يسعوا إلى البحث عن جذورهم في مجاهل الماضي البعيد. لقد رأوا أنفسهم كمواطنين ألمان، حتى وإن بقوا متمسكين بمعتقد الإله، وذلك لأنهم اعتبروا أنفسهم أبناء دين موسى وساهموا في تنامي التيار الإصلاحي النشط. كانت اليهودية بالنسبة لمعظم المثقفين، ورثة حركة التنوير في وسط أوروبا وغربها، طائفة دينية ولم تكن قطعاً شعباً مشرداً أو قومية أجنبية. الحاخامات ورجالات الدين التقليديون، أي المثقفون «العضويون» في الجاليات اليهودية، لم يكونوا في حاجة وقتئذٍ للوقوف على كنه وماهية التاريخ من أجل تأكيد هويتهم التي كانت تعتبر على مدار مئات السنوات من البديهيات. كتاب تاريخ اليهود من العصور القديمة وحتى أيامنا للمؤلف هاينريخ غريتس، والذي بدأت أجزاؤه الأولى بالصدور في خمسينيات القرن التاسع عشر، حقق نجاحاً كبيراً وترجمت أجزاؤه إلى العبرية في مرحلة مبكرة نسبياً، وكذلك إلى عدة لغات أخرى.[١٦]

ظل هذا المؤلَّف الريادي، الذي كتب بكفاءة أدبية عالية، ماثلا في الهستوريوغرافيا القومية اليهودية طوال القرن العشرين. ربما من الصعب تقدير درجة تأثيره على نشوء الوعي الصهيوني العتيد، ولكن ما من شك في أن هذا التأثير كان ملموساً ومركزياً. على الرغم من أن هذا الكتاب المسهب يوجز بشكل لافت في الحديث عن تاريخ اليهود في أوروبا الشرقية (غريتس

المولود في إقليم بوزين في بولندا ولغته الأم اليديش رفض عروضا بترجمة كتابه لـ «اللغة العار» التي تحدث بها والداه) إلا إن طلائع المثقفين القوميين في الإمبراطورية الروسية تلقفوه بنهم وحماس. فبصماته وتأثيره الشديدان يظهران جليا في كل مدونات أحلامهم فيما يخص «الوطن القديم».[١٧] لقد أثرى الكتاب خيال الأدباء والشعراء الذين أعيتهم الحيلة في البحث والتنقيب عن فضاءات ذاكرة جديدة لا تكون تقليدية من جهة ولكنها مستمرة في الوقت ذاته في استلهام التقاليد. كذلك شجع هاينريخ القراءة العلمانية في التناخ وإن لم تكن هذه القراءة إلحادية تماماً. في مرحلة لاحقة شكل الكتاب حتى بالنسبة لزعماء المستوطنين الصهيونيين في فلسطين بمثابة خريطة طريق أولية في سبر أغوار الزمن الطويل. في إسرائيل الحالية، هناك مدارس وشوارع تحمل اسم هاينريخ غريتس، كما أنك لن تجد كتابا تاريخياً عاماً يبحث في اليهود إلا وفيه ذكر أو إشارة له.

لعل سبب هذا الحضور المكثف واضح، فالكتاب يشكل أول مُؤلَّف بذل فيه جهد بانفعال وتناغم لاختراع الشعب اليهودي، بينما أضحى مصطلح «شعب» يتضمن جزئياً المعنى المعطى لـ «الأمة» العصرية. وعلى الرغم من أن غريتس لم يكن صهيونياً تماماً على الإطلاق، إلا إنه كان بالذات، وبلا منازع، الشخص الذي صاغ النماذج القومية لكتابة تاريخ لليهود. لقد نجح غريتس ببراعة فائقة – وعلينا أن نقر بذلك – في حبك الرواية الوحدوية والتي قلصت بدورها إشكالية التعددية وأنتجت تاريخا متعاقبا ومتسلسلا، حافظ دائما على وحدته على الرغم مما اعتراه من تشعب. كذلك فإن الجدولة الزمنية الأساسية التي اقترحها المؤرخ اليهودي – وهي تأرخة تمد جسوراً معلقة فوق وهاد الزمن وتمحو فجوات وثغرات الفضاء – شكلت فيما بعد نقطة انطلاق لباحثي الماضي ذوي التوجهات القومية الجلية الذين أتوا بعده، وإن كانوا قد عملوا دائماً على إعادة تنقيحه وصياغته من جديد.

منذ ذلك الوقت كفت اليهودية من وجهة نظر الكثيرين عن كونها حضارة دينية متنوعة وغنية نجحت في البقاء رغم كل الصعوبات والإغراءات في ظل حضارات أعظم منها، لكنها تحولت إلى شعب عرقي عريق أقتلع من وطنه في أرض كنعان ووصل بإرادته حتى بوابات برلين. وهكذا فإن الميثة المسيحية الشائعة عن اليهودي الخاطئ والمرتحل التي نُسخت لتتحول إلى ركيزة صلبة لليهودية الحاخامية في القرون الأولى للميلاد، وجدت الآن مؤرخاً شرع بترجمتها إلى رواية يهودية ما قبل قومية.

بغية تصميم بارادايم جديد للزمن كان لا بد من هدم النموذج القديم «المثلوم والمضر». ومن أجل الشروع في بناء أمة كان يجب رفض أولئك الذين لم تعترف كتابتهم بعد بدعامات الأساس في تركيبها. وعليه اتهم غريتس سلفه يوست بأنه عمليا قد «أحدث ثغرات» في تاريخ اليهود:

> لقد مزق إربا مشهد البطولة، التي مضى عليها آلاف السنوات. فقد أقام يوست بصورة مصطنعة بين الإسرائيليين القدماء، آبائهم وأبناء عصر الأنبياء وشعراء المزامير، وبين اليهود، تلاميذ الحاخامات، فجوة سحيقة وأطنب في الفصل بينهم، كما لو أن اليهود ليسوا من ذرية الإسرائيليين بل خرجوا من الأرض.[18]

فمن أين ظهر هذا الكم الكبير من اليهود؟ هذا السؤال سيسعى الفصل القادم إلى الإجابة عنه. في غضون ذلك ينبغي ملاحظة أن التاريخ القومي- توخيا للدقة يمكن وصفه بالتاريخ قبل القومي وذلك بحكم خلو برنامجه من مطالبة حاسمة بالسيادة - لا يحتمل وجود «فجوات» بنفس القدر الذي يزيل فيه «انحرافات شاذة» غير مرغوبة. وقد سعى غريتس إلى رأب الصدع غير المحتمل الذي خلقه، حسب رأيه، يوست وزونز وجيجر وآخرون تعاموا عن رؤية العصر القديم والرسمي كحقبة تاريخية شرعية جداً من الماضي اليهودي، وبسبب ضيق أفقهم هذا حكموا على اليهود بالاستمرار في تعريف أنفسهم كجزء من حضارة دينية «فقط» وليس كقبيلة - شعب (Volksstamm) أزلي.

لم ترد انتقادات غريتس اللاذعة في بداية مؤلفه التاريخي وإنما في نهاية كتابته، أي في الجزء الذي يتحدث عن العصر الحديث الذي قام بكتابته بعد عدة سنوات من وفاة يوست في العام ١٨٦٠ . عندما بدأ غريتس بإصدار مؤلفه الهائل في العام ١٨٥٣، عمد هو الآخر، على غرار باناج ويوست، إلى تحديد زمن بداية الرواية اليهودية بعد حقبة التناخ، حيث تناول الجزء الأول فترة الميشناه التي تلت خراب الهيكل. صحيح أنه عاد فوراً فيما بعد، إلى فترة مملكة الحشمونائيم، ولكن موقفه ما قبل القومي لم يتبلور بصورة نهائية وناضجة سوى بعد مرور أكثر من عشرين عاماً، أي بعد إقامة الرايخ الثاني وتوحيد ألمانيا على يد بروسيا بقيادة

بيسمارك، وبعد أن احتفلت القومية بانتصارها الكبير في أنحاء أوروبا الوسطى والجنوبية.[١٩] فقط بعد أن أوجز تاريخ اليهود في فترته وختم كتابه بحاضر القرن التاسع عشر (بنبرة إحتجاج وألم) عاد غريتس إلى نفق الزمن كي يعيد بناء ولادة «الشعب الخلوق المختار». أي أن التاريخ المبكر حدَّد وعرف المتأخر وليس صدفة أن ذروة الملحمة التاريخية - القومية الأولى التي كتبت عن ماضي اليهود أضحت حقبة العهد القديم.

بغية منح شعور قومي، أي هوية جماعية عصرية، كانت هناك حاجة لميثولوجيا وتيلولوجيا (غائية). أما الميثة المؤسَّسة فقد وفرها كما هو معروف عَالَم نصوص «التناخ» الذي تحول، خاصة في جزئه القصصي - التاريخي، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ورغم الانتقادات الفيلولوجية التي وجهت ضده، إلى ميثة تنبض بالحياة ولا سيما في نظر بعض المثقفين اليهود في أوروبا الشرقية.[٢٠] في تلك الأثناء غذت غائية غريتس فرضية مبهمة، لم تكن بعد فرضية قومية صافية، تُنيط بالشعب اليهودي الخالد جلب الخلاص للعالم.

لم ينظر قط في الجاليات اليهودية التي مضت مئات السنوات على وجودها إلى التناخ كمؤلف مستقل يمكن القراءة فيه من دون الوساطة التفسيرية للتوراة الشفوية. وقد تحول، خاصة في أوساط يهودية أوروبا الشرقية، إلى كتاب هامشي لا يمكن فهمه إلا بواسطة الهلاخاه وبطبيعة الحال عبر مفسريها «المخولين». كان الميشناه والتلمود هما الكتابان الأكثر استعمالا، وقد وزعت إضافة لهما نصوص من التوراة بدون أي تسلسل روائي، عن طريق قراءة قضية الأسبوع من أحد فصول التوراة الذي يتلى في الكنيس في أيام السبت. من ناحية عملية ظل كتاب التوراة بمجمله الكتاب الأبرز لدى القرائين في الماضي البعيد ولدى البروتستانت حتى بداية العصر الحديث. أما التناخ فكان بالنسبة لمعظم اليهود على مدار سنوات طوال بمنزلة الكتب المقدسة الإلهية التي لم تكن قابلة للإدراك تماماً من ناحية روحية، بالضبط مثلما أن الأرض المقدسة لم تكن تقريباً في متخيلهم الديني جزءاً واقعياً وحقيقيا من فضاءات الحياة على وجه الأرض.

ظهر في صفوف المثقفين اليهود، ومعظمهم من ذوي التعليم التوراتي سابقاً، والذين بدأت تنهشهم مخالب الزمن العلماني وتقوض إيمانهم الميتافيزيقي، تعطش نفسي لمصدر آخر يوفر طوقاً آمنا أكثر حول هويتهم المضطربة والآخذة في التحلل. بالنسبة لهؤلاء ظهرت ديانة التاريخ كبديل ملائم لديانة العقيدة. ولكن بالنسبة لأولئك الذين لم يستطيعوا حقاً التماهي بصورة

كافية مع الميثولوجيات القومية التي راحت تتبلور أمام أعينهم - ميثولوجيات كانت لسوء الحظ مرتبطة بزمن وثني أو مسيحي - كان لا بد من اختراع والتمسك بميثولوجيا قومية موازية. فضلا عن ذلك فقد ظل المنبع الأدبي لهذه الميثولوجيا (أي التناخ) موضع إعجاب وتقديس حتى لدى أولئك الذين ظلوا يمقتون اليهود المجايلين لهم. وبما أنه لا يوجد دليل قاطع أكثر على أن اليهود هم شعب أو أمة عدا عن «وجودهم» الرسمي القديم في بقعة جغرافية خاصة بهم- وليس «مجرد» طائفة دينية تعيش في ظل ديانات مهيمنة أخرى- فقد أضحى الزحف السرطاني نحو سفر الأسفار المقدس بمثابة مسيرة التقدم القومية في خيال الشعب اليهودي.

على غرار اتجاهات قومية أخرى في أوروبا القرن التاسع عشر، والتي بحثت عن عصر ذهبي عظيم اخترعت بواسطته ماضيها البطولي - اليونان الكلاسيكية، الجمهورية الرومانية، القبائل التوتونية أو الغالية، وذلك بهدف إثبات أنها لم تولد من العدم وإنما كانت قائمة منذ القدم- فقد وجهت البراعم الأولى للقومية اليهودية أيضاً ازدهارها صوب الضوء الساطع الذي انعكس من مملكة داوود (دافيد) الميثولوجية والذي أحتفظ بقوته طوال مئات السنين في شواحن العقيدة الدينية.

في سبعينيات القرن التاسع عشر، أي بعد تشارلز داروين ومؤلفه أصل الأنواع، أصبح من الصعب لأي تاريخ جدير بالتقدير أن يبدأ بقصة الخليقة. لذا وخلافاً لبداية مؤلف يوسيفوس القديم، فقد سُمي الجزء الأول في كتاب غريتس «استيطان إسرائيل في البلاد وبداية تحوله إلى شعب». بطبيعة الحال فقد استهدف القفز عن «المعجزات» الأولى جعل البحث علميا أكثر. أما التحليق القصير فوق قصص الآباء وخروج مصر فهو مُوجَّه بالذات (ويا للعجب!) لجعل الكتاب قومياً أكثر. يذكر غريتس ابراهيم العبري باقتضاب شديد فيما اقتصر حديثه عن موسى في صفحة أو اثنتين. ففي نظره تعتبر الأم الأرض، البقعة الجغرافية القومية القديمة - أكثر من الهجرة والتشرد وقبول التوراة - هي المولدة للشعوب. أرض كنعان بتضاريسها الطبيعية «الخلابة» ومناخها الخاص هي المسؤولة عن الطابع المميز للأمة اليهودية التي باشرت كالطفل خطواتها الجريئة الأولى في هذه الأرض. فماهية الشعب تتحدد في بداية الزمن ولا تتغير بعدها على الإطلاق:

> إذا كانت قد بذرت في هذا الشعب منذ نشأته الأولى بذور الروح
> وعاش في داخله شعور، حتى ولو كان غامضا، بأنه خلق ليكون
> عظيماً في خصاله التي ستميزه للأفضل عن باقي الشعوب وتجعله

يتفوق ويسمو عليها، إذا كان معلموه ومرشدوه سيربونه بهذه الروح إلى أن يتحول هذا الشعور الغامض في وجدانه إلى قناعة وإيمان راسخين، فإنه لا يعقل أن لا يختار مثل هذا الشعب لنفسه خصالاً وسجايا خاصة والتي لن تمحى أو تزول أبدا من قلبه.»[٢١]

غريتس انطلاقا من هذا الإعلان الحتمي، ويمكن القول أيضاً الجوهراني الفظيع، سار بحذر شديد في إثر الرواية التناخية حين أبرز، في أسلوب يُلامس الأدب الروائي، الأعمال البطولية والقوة العسكرية والسيادة الرسمية، وبالأساس القوة والمناعة الأخلاقية في فترة «طفولة الأمة اليهودية». وحتى لو وجدنا تحفظات حذرة من أسفار متأخرة في كتاب التناخ فإن الرواية تعتبر، منذ احتلال أرض كنعان فصاعداً، ككتلة واحدة من الحقيقة التي لا يجوز الاستئناف عليها، وهو موقف لم يحد عنه المؤرخ الريادي حتى مماته. فـ«بنو إسرائيل» الذين أتوا من شرق النهر واحتلوا أرض كنعان، التي ورثها آباؤهم، هم ذراري مصدر عائلي - قبلي قديم واحد.

أما المعجزات فيحرص غريتس على إعطائها تفسيرات «علمية»، وإن كانت قد أنتزعت من الرواية المركزية ورُكنت في الإضافات. في المقابل أبقيت النبوءات على حالها كاملة، مع أن أعمال الإنسان هي التي نُسب لها الدور الحاسم. لذلك نجد أن قصص ومآثر القضاة الأبطال وانتصار داوود الشاب على جوليات، مثلاً، تحظى بوصف مسهب نسبياً، كما ويحتل صعود الفتى الأحمر (داوود) وتبلور ملكوته صفحات عديدة. ورغم أن داوود كان آثما جريئًا، إلاّ أن الله وغريتس يغفران لهذا الملك الشجاع الذي أضحى قدوة في العقيدة الدينية اليهودية «بسبب ذكرى مآثره العظيمة» التي أُجترحت دائماً من أجل الشعب. كذلك فإن ملكوت سليمان (شلومو) تحتل في الكتاب فصلاً كاملاً لأنها كانت مملكة «كبيرة وعظيمة استطاعت منافسة أعتى الممالك وأقواها على وجه الأرض». فالمملكة الموحدة تشكل لحظة الذروة في التاريخ اليهودي، إذ بلغ عدد سكانها حسب غريتس قرابة أربعة ملايين نسمة، وقد شكل انقسامها إيذانا بالأفول والانحطاط. فمملكة إسرائيل المنغمسة في الخطايا والآثام جلبت الهلاك على نفسها، وهذا ما حصل أيضاً فيما بعد لآخر ملوك مملكة يهودا.

ينضفر الفهم الديني للخطيئة كعنصر أساس في إعادة تصوير المصير القاسي الذي حل بـ«بني إسرائيل». ولكن اللائمة تقع أكثر على بنات إسرائيل: «إنها لظاهرة غريبة، فالنساء اللائي خلقن ليكن كاهنات طاهرات عفيفات، كن في قديم الزمن فاسدات في سلوكهن أكثر من الرجال، إذ

انغمسن في عبادة بعل وعشتاروت التافهة».[٢٢] غير أنه لحسن الحظ كان، لدى «بني إسرائيل» القدماء، الأنبياء الذين واصلوا بكل جهد ومثابرة توجيه وإرشاد الشعب إلى طريق الأخلاق والقيم السامية، وهي طباع مميزة لم يقيض لشعوب أخرى قط معرفتها.

ظل غريتس مخلصا للروايات المركزية، حيث كان دائما وأبداً مفعماً بالإيمان والخشوع تجاه التناخ، وكان يؤثر عندما يصطدم بالتناقضات القائمة في المجموعة الأيديولوجية التوراتية، يعرض توجهات مختلفة من دون أن يحاول دائما الجسر بينها. وعلى سبيل المثال، في مقابل القصة حول النشاط الانفصالي لعزرا الذي قاد مسيرة العودة من المنفى في بابل يطرح غريتس قصص روت المؤابية، الجِّدة الكبرى غير اليهودية للملك. ويعيد غريتس بكفاءة عالية صياغة التناقض الأخلاقي السياسي بين الاثنين، ويخيل للوهلة الأولى أنه متردد وغير قادر على الحسم. كان غريتس يعي تماماً المغزى الفكري - الإيماني لإلغاء الزواج المختلط وطرد النساء غير اليهوديات وأبنائهن، وفي ضوء ذلك كتب في مؤلفه:

> كانت تلك لحظة حملت في أحشائها كل مستقبل الأمة الإسرائيلية. فقد أقام عزرا وفرقته جداراً حديدياً يفصل بين شعب إسرائيل والشعوب الأخرى في كل الأزمان والعصور.[٢٣]

كذلك نجد المؤرخ يضيف من دون تردد قائلاً:

> إن هذه الخطوة هي التي أدت إلى كراهية اليهود الأولى. من هنا ينبع ربما تأكيده على قصة روت التي أوردها رغم إدراكه التام بأنها تشكل تحديا شاملا لنظرية «النسل المقدس» التي تبناها العائدون من بابل. غير أنه في نهاية المطاف يعرب عن تأييده الكامل لاختراع اليهودية المخصوصة وإرساء حدودها الصارمة وفقما رسمها الطليعيان عزرا ونحميا.

ثمة رؤية رومانسية تستند إلى أرضية إثنية - دينية وجهت غريتس في مؤلفاته المبكرة وإن كان ذلك بوتيرة أقل حدة. باختصار، كان غريتس مؤرخاً للأفكار، ولذلك عندما سرد في أجزاء كتابه الأولى سيرة اليهود في العالم إنما قام فقط بإعادة مصطلحاتهم الأدبية، وخاصة الأخلاقية - الدينية. مع ذلك، فإن التنامي النسبي لأشكال التعريف القومي الألماني على

أساس الأصل والعرق- ولا سيما في السنوات المؤسسة التي تلت الإخفاق القومي الديمقراطي لربيع الشعوب في العام ١٨٤٨ - أجج إرهاصات جديدة لدى مجموعة صغيرة من المثقفين ذوي الخلفية اليهودية، أُعتبر غريتس في عدادها رغم كل ما أبداه من تردد وشكوك. إن الأبرز في حواسه الخاصة كان بالذات موشيه هيس (Hess,1812-1875)، وهو يساري عُرف بجرأته الفكرية كما أنه صديق سابق لـ كارل ماركس، وقد أصدر هيس في العام ١٨٦٢ كتابه روما وأورشليم.[٢٤] ويشكل هذا الكتاب، الذي يعد الأول من نوعه ربما في درجة علمانيته، بمثابة بيان قومي صريح. وبما أن دوره كان حاسما جداً في مواصلة صوغ التاريخ اليهودي لغريتس، فإن من الحري بنا أن نستعرض بإيجاز العلاقات التي نشأت بين الاثنين.

جـ - العرق والأمة

إبتداء من مقدمة كتابه روما وأورشليم أقبل هيس على اقتباس غريتس بحماس. فقد بين له كتاب المؤرخ اليهودي (الجزء الخامس) أن تاريخ اليهود، حتى بعد جمع التلمود «بقي يحمل طابعا قوميا ولا يشكل بأية حال تاريخ دين أو كنيسة فقط».[٢٥] هذا الكشف الثوري المهم شكل رداً على المكابدة القاسية للثوري المنهك الذي دفعه السلوك اليومي السياسي الفلسفي المناهض لليهود في ألمانيا إلى كشف «ماهيته القومية». فهو على امتداد كتابه لا يخفي اشمئزازه من الألمان ولا يكف عن ذمهم، مفضلاً عليهم الفرنسيين وأكثر من ذلك اليهود «الأصليين».

هاجر هيس إلى فرنسا، وحَمَلَه فشل الثورات في أوروبا حسب قوله، إلى الابتعاد مؤقتاً عن السياسة والانصراف إلى علوم الطبيعة. وفي إطار هذه القراءة شبه العلمية النشطة اكتشف منابع النظريات العنصرية التي بدأت تطل برأسها بغزارة اعتبارا من خمسينيات القرن التاسع عشر.

في العام ١٨٥٠ أصدر روبرت نوكس الاسكتلندي كتابه المشهور الأعراق البشرية، وبعد سنتين طبع في الولايات المتحدة مؤلّف جيمس و. ردفيلد فيزيونوميا مقارنة - أوجه الشبه بين البشر والحيوانات. وفي العام ١٨٥٣ صدر بحث كارل غوستاف كاروس الألماني حول رمزية الصورة الإنسانية وفي نفس السنة طبع أيضاً الجزء الأول من مؤلف آرثور دي غوبينو الفرنسي مقالة عن عدم المساواة بين الأعراق البشرية.[٢٦] في أعقاب هذه الأعمال والمؤلفات ظهرت كتب «علمية» أخرى وراح خيرة المفكرين في النصف الثاني من القرن التاسع عشر يسبحون بغبطة في مستنقع من المسلمات العنصرية والاستشراقية. انتشرت هذه الصرعة

بسرعة وحصدت تأييداً واسعاً سواء في صفوف اليسار السياسي أو بين رجالات الأكاديمية البارزين. فمنذ كارل ماركس وحتى إرنست رينان دُونت آراء مسبقة عن اليهود والأفارقة أو عن شعوب الشرق والتي ما انفكت تثير التساؤل حتى يومنا هذا بشأن كيفية تحولها إلى آراء نموذجية خلال وقت قصير جداً.

فقط إذا تعرفنا على شعور الاستعلاء الأوروبي الناتج عن التطور الصناعي والتكنولوجي السريع الذي حدث في غرب ووسط أوروبا، وفهمنا كيف تُرجم هذا الشعور إلى تفوق بيولوجي وأخلاقي، وفقط إذا أضفنا إلى هذا الإدراك مساهمة الإنجازات في مجال العلوم المتطورة في ظهور المؤلفات الخيالية المقارنة بين علوم الحياة ومجالات المجتمع والتاريخ، فسوف نتمكن من تكوين فهم أولي حول أسباب رواج النظرية العرقية في مراكز الثقافة المهمة في الغرب. هذه النظرية أضحت من البدهيات تقريبا ولم يظهر حتى ثمانينيات القرن التاسع عشر سوى قلائل وجدوا أن من الضروري الطعن في صحتها أو الاعتراض عليها.

أقبل هيس بشغف شديد على قراءة الأدبيات الجديدة، حيث قادته حواسه المرهفة، التي جعلته في الماضي يصبح شيوعيا، ربما الأول في ألمانيا، إلى استنتاج جديد مؤداه: «تقف خلف مسألة القومية والحرية التي تأخذ اليوم بشغف العالم كله، مسألة أكثر عمقاً، لا يمكن تنحيتها بواسطة أية سفسطة بلاغية منمقة، ألا وهي مسألة العرق التي يقترب عمرها من عمر التاريخ (. . .)».[٢٧]

فكل تاريخ الماضي هو قصص مستمرة لحروب عرقية وصراع طبقي، غير أن الحروب العرقية هي الرئيسة بينما الصراع الطبقي ثانوي. وطالما بقيت هذه النزاعات الدموية مستمرة فإنه يتعين على اليهود، على الأقل أولئك الذين يعيشون في أوروبا الشرقية؛ العودة إلى بوتقتهم، أي الهجرة إلى أرضهم المقدسة. ومن وجهة نظر هيس، فإن سبب نزاع اليهود مع «الأغيار» يكمن في حقيقة أنهم شكلوا على الدوام مجموعة عرقية منفصلة، بدايات هذا العرق القديم والمعمر في مصر. ففي الرسوم على قبور الفراعنة نرى بين بناة المباني والقصور شخوصاً يشبهون في شكلهم وملامحهم الجسدية اليهود المعاصرين. «العرق اليهودي عرق أصيل، ما زال على حاله بتمامه وكماله، وليس للمناخ سيطرة أو تأثير عليه لتغيير شكله في أي مكان من العالم. صورة اليهودي ظلت قائمة كما هي دائما وأبدا وعلى مر العصور كافة»، ويمضي هيس قائلاً بتشاؤم مرير وحتى مؤلم «لن ينفع أبناء وبنات إسرائيل تحويل دينهم أو الإنطماس

في بحر الأعراق الهندوجرمانية والمنغولية الواسع من أجل إخفاء أصلهم. فالنموذج اليهودي لن يقتلع ولن يفنى ومن المستحيل ألا يعرفه كل من يراه». [٢٨]

فما الذي حافظ على الوجود العجيب والمستمر لهذه الأمة؟ هيس يعود ويكرر على امتداد الكتاب أن مرد ذلك هو في المقام الأول دينه وعقيدته. ولذلك فهو يسخر من دعاة الإصلاح بنفس القدر الذي يسخر فيه من أنصار التحرر في أرجاء ألمانيا. وهو يرى أن الديانة اليهودية هي تقاليد قومية حالت دون ذوبان الشعب اليهودي. ولكن الذوبان لم يكن ممكنا منذ البداية. فالديانة على كل أهميتها، وعلينا أن لا نخطئ في ذلك، ليست المسؤولة الوحيدة عن استمرارية الهوية اليهودية:

> ليست التوراة إذن وإنما العرق هو الذي يصوغ شكل الحياة. وحتى أن التوراة ليست هي في الواقع التي أوجدت الحياة العائلية البطريركية كما بدت في التناخ، مصدر الديانة الإسرائيلية، بل العكس، فالحياة البطريركية لآباء أمتنا هي أساس نشوء العقيدة الدينية المضفورة في التناخ، والتي كانت دائما وأبداً عقيدة انبعاث قومي نمت وتطورت من خلال تقاليد عائلية مستمرة. [٢٩]

يستتر هذا الموقف الأساس فيما يتعلق بـ «الديانة- النشأة القومية» بدرجة كبيرة في مقدمة الجزء الأول، أي المتأخر، من كتاب غريتس المذكور آنفاً تاريخ اليهود. إذا كان فهم غريتس للتاريخ قد مال حتى الآن إلى المثنوية، وذلك لأنه تراوح بين الروح والمادة فإن «مادية» العرق لديه ساهمت إلى حد معين في توجيه هذا الفهم في اتجاه ماهوي وقومي أكثر تشدداً. في العام ١٨٦٠، وفي الجزء الخامس (المبكر) الذي يمتدحه هيس في مؤلفه روما وأورشليم رأى غريتس التاريخ اليهودي قبل «المنفى»، وحتى بعده، باعتباره مكونا من عنصرين أساسيين. فمن جهة هناك القبيلة اليهودية التي تبدو سرمدية وهي الجسد، ومن جهة اخرى التوراة اليهودية التي تبدو خالدة وأزلية هي روح هذا الجسد. ولكن منذ نهاية ستينيات القرن التاسع عشر أخذ الجسد يتحول، في نظرية غريتس، إلى عنصر حاسم أكثر في تعريف اليهود ولئن ظلت العناية الإلهية تحلق فوقهم وتحرسهم في كل خطواتهم عبر مسالك التاريخ.

وكان غريتس قد قرأ مخطوطة روما وأورشليم قبل أن يتعرف على المؤلف. من هنا نشأت صداقتهما الوثيقة وتبادل الرسائل الذي استمر بينهما لوقت طويل حتى وفاة هيس في العام ١٨٧٥. وقد خطط الاثنان للتسوّح معاً في أرض الأسلاف، غير أن مخططهما لم يخرج لحيز التنفيذ، فقد سافر المؤرخ لوحده. بعد سنة من صدور كتاب هيس، نشر غريتس مقالة مثيرة من تأليفه تحت عنوان «تجديد شباب العرق اليهودي». [٣٠] وتشكل هذه المقالة إلى حد كبير حواراً غير معلن مع هيس، والذي يشير في الواقع إلى تردد وشكوك لكنه يشير أيضاً إلى قبول جزئي للانطلاقة الأيديولوجية التي كان هيس أحد المحفزين لها. «تجديد شباب العرق اليهودي» ليس فقط مقالا في وسعه أن يدلنا على مكونات وجود الشعب اليهودي لدى غريتس، بل ويبين لنا أيضاً مدى الإدراك الثاقب لدى المؤرخ لمسألة القومية التي هزت بقوة الكثير من قطاعات الإنتلجنتسيا في أوروبا.

ما الذي يمكن أن يعطي مجموعة من الناس الحق في الظهور كأمة؟ يتساءل غريتس ويجيب بأن ذلك لا يعود للأصل العرقي، إذ يمكن أحياناً رؤية نماذج عرقية مختلفة تتحد وتحول إلى شعب واحد. كذلك فإن اللغة أيضاً ليست بالضرورة القاسم المشترك، أنظروا سويسراً مثلاً. حتى المنطقة الجغرافية الواحدة لا تشكل سببا كافياً للتكوين القومي. فهل الذكريات التاريخية هي التي توحد الشعوب؟ يستطرد غريتس متسائلاً ويجيب بحدس تاريخي قاطع ومفاجئ لذلك الوقت:

> لغاية العصر الحديث لم تُشارك الشعوب في التاريخ السياسي بل بقيت دائماً في موقع المتفرج غير المكترث على مآثر الزعماء والنبلاء. هل الثقافة العليا هي التي تقف في أساس وجود القوميات؟ كلا، ذلك بأن هذه الثقافة جديدة ولم تصبح بعد ملكاً للشعب بأسره. هناك غموض يحيط بوجود الأمم ومن الصعب الوصول إلى إجابة واحدة موحدة تحل لغز المسألة.

إن غريتس يرى أنه لا يجوز إنكار أن هناك شعوباً غير خالدة اندثرت في التاريخ وشعوبا تعتبر خالدة. فالأعراق الهيلينية واللاتينية لم يبق منها شيء، حيث ذابت في مجموعات بشرية أخرى. في المقابل نجح العرق اليهودي في البقاء والمحافظة على نفسه وهو يتهيأ ليستعيد في القريب شبابه «التناخي» الرائع. «بعث الأموات» الذي حدث له بعد نفيه إلى بابل و«عودته إلى صهيون» يرمزان إلى الطاقة الكامنة فيه لبعث جديد آخر. بناء على ذلك فإن الشعب هو

جسم عضوي له صفات إعجازية لولادة متجددة تميزه عن الكائن البيولوجي الاعتيادي. وجود العرق اليهودي كان وجوداً مخصوصاً منذ البداية، ولذلك فإن تاريخه أيضاً كان تاريخاً فوق الإدراك. إنه عملياً «شعب المسيح» الذي سيأتي في يوم ما لينقذ البشرية قاطبة. فغائية الأمة المختارة لدى غريتس أخلاقية أكثر منها سياسية، وهي تحمل بين ثناياها بقايا غبار عقيدة تقليدية مضمحلة.

وكسائر المؤرخين المعززين للقومية في القرن التاسع عشر اعتبر غريتس أن تاريخ «الأمة» أي أمته هو تاريخ سام لا يقبل المقارنة مع تاريخ أي قوم آخر. أصداء هذه الأطروحة التي لا بد من الإقرار بأنها غير أصيلة على الإطلاق، سوف نجدها في شكل خاص في الأجزاء الأخيرة من كتاب تاريخ اليهود والتي كتبت في النصف الثاني من ستينيات وبدايات سبعينيات القرن ذاته. ويبرز الجانب القومي بصورة خاصة في الجزء المكرس للتاريخ اليهودي في العصر الحديث (لغاية ثورات العام ١٨٤٨)، وأكثر من ذلك، كما أسلفنا، في السعي إلى الاستحضار الجينولوجي التوراتي لأصل اليهود وذلك في الجزئين الخاتمين للكتاب. النبرة الاستعلائية المتعجرفة التي شدد عليها غريتس في هذين الجزئين أثارت في تلك الأثناء حفيظة مؤرخ آخر.

د - سجال المؤرخين

كان هاينزيخ فون ترايتشكه في سبعينيات القرن التاسع عشر مؤرخاً معروفاً صاحب كاتدرائية مرموقة في جامعة برلين. شهد العام ١٨٧٩ بداية صدور مُؤلّفه الممتاز **التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر**، وفي العام ذاته نشرت أيضا مقالة مهمة من تأليفه في المجلة المرموقة **الحوليات البروسية** والتي كان يشارك في تحريرها. كان عنوان المقالة الموجزة «كلمة واحدة عن اليهودية لدينا» وقد تضمنت إضفاء شرعية أكاديمية، وربما كانت الأولى من نوعها، على الخوف المعلل إزاء الهوية اليهودية.

كان القلق الأساس لدى هذا المؤرخ المرموق ديمغرافيا في المقام الأول. فموجات هجرة اليهود من أوروبا الشرقية زادت عددهم في ألمانيا، الأمر الذي أعتبر بمثابة تهديد للوجود القومي الألماني. هؤلاء المهاجرون لا يشبهون مطلقاً، حسب رأيه، اليهود من أصل إسباني. فقد عاش هؤلاء الأخيرون في بيئة متسامحة، ولذلك فقد اندمجوا بصورة جيدة في وسط مضيفيهم في غرب أوروبا. في المقابل عانى اليهود البولنديون من بطش المسيحية التي اضطهدتهم وحولتهم

إلى غرباء في الثقافة الألمانية العليا، والتي يمكن أن تتحول بسبب اندماجهم إلى ثقافة هجينة ألمانية – يهودية. وقد كان يتعين على هؤلاء اليهود أن يبذلوا جهداً مضاعفاً كي يذوبوا في الأمة الألمانية التي ظلت في ذلك الوقت موصدة في وجوههم. ولكن الأمر ليس كذلك، فهذه الظاهرة المأمولة كانت لا تزال بعيدة نظراً لأنه يقف على رأس هؤلاء اليهود مثقفون يدعون إلى الانفصال، ومن أبرزهم المؤرخ الصلف هاينريخ غريتس. فقد قرأ ترايتشكه تاريخ اليهود، أو على الأقل أجزاءه الأخيرة، واستشاط غضباً:

تفضلوا وأقرأوا تاريخ اليهود لغريتس: أي غضب جامح ضد «العدو القديم»، المسيحية، أية كراهية مميتة تجاه أعظم وأطهر ممثلي الكيانية الألمانية، ابتداء من لوثر وانتهاء بغوته وفيخته! وأية مبالغة وشطط في هذا التقدير المبتذل والمهين للذات! (. . . .) هذه الكراهية القاسية لـ «الاغيار» الألمان لا تعكس بأية حال نمط تفكير شخص واحد متعصب (. . . .).[٣١]

لم يرتدع غريتس من المكانة المرموقة لترايتشكه. ففي رده المنمق صدّ بحزم النقد المناوئ لليهود، لكنه لم يستطع كظم غيظه، حيث أنهى مقالته باقتباس استفزازي من بنيامين ديزرائيلي البريطاني:

> أنتم لا تستطيعون تدمير عرق نقي من النوع القوقازي (عرق أبيض). إنها الحقيقة نفسية، إنها قانون طبيعي، أريك ملوك مصر وأشور وقياصرة الرومان ورجال محاكم التفتيش المسيحيين. ليس في مقدور أية عقوبات أو تعذيبات جسدية أن تؤدي إلى إبتلاع أو تدمير عرق سام على أيدي عرق دونه.[٣٢]

إزاء هذا «العناد» القومي شدد ترايتشكه من نبرته وكشر أكثر عن أنيابه في فلسفة التاريخ: «إن دمج اليهود الكامل مع شعوب الغرب لن يتحقق أبداً، بالإمكان فقط تخفيف حدة التناقض حيث أن أساس هذا التناقض يعود إلى تاريخ ضارب في القدم».[٣٣] فضلا عن ذلك فقد لاحظ ترايتشكه اتجاها لدى غريتس يسعى إلى الاعتراف باليهودية كأمة داخل الأمة الألمانية، وإزاء ذلك على كل ألماني «أصيل» أن يرد عليه بسلبية تامة. واستطرد متهماً غريتس بالاستكبار القومي اليهودي وتساءل مطولاً إذا ما كان غريتس يعتبر نفسه بأية حال ألمانياً. وخلص إلى الاستنتاج: «كلا، السيد غريتس هو غريب (في موطنه الطارئ)، إنه شرقي لا يفهم ولا يريد أن يفهم شعبنا، ليس بيننا وبينه أي أمر مشترك، اللهم أنه يحمل جنسيتنا ويستخدم لغتنا الأم،

وذلك فقط من أجل شتمنا وتجديفنا». ولم يستطع المؤرخ الألماني - البروسي تمالك نفسه حيث أضاف قائلاً:

> لكن إذا كان هذا الاستعلاء العرقي يطل على رؤوس الأشهاد، وإذا كانت اليهودية تطالب حتى بالاعتراف بقوميتها، عندئذٍ ستنهار الأرضية القانونية التي تقوم عليها مسألة التحرر. إن تلبية رغبات من هذا القبيل يمكن لها أن تتحقق بطريقة واحدة فقط: الهجرة وإقامة دولة يهودية في مكان ما خارج بلدنا ولنَر بعد ذلك ما إذا كانت ستنال اعتراف أمم أخرى. على تراب ألمانيا لا مكان لازدواجية قومية. والجهد الذي دام آلاف السنوات لبناء دولة ألمانية لم يكن لليهود فيها أي دور أو مساهمة لغاية الفترة الأخيرة.[٣٤]

ازداد عداء ترايتشكه لليهود «ذوي الأصول الشرقية» تطرفا فيما بعد. لكن في تلك الأثناء شكلت رؤيته بمثابة موقف وسطي يتأرجح بين القومية المدنية والقومية العنصرية السافرة. فخلافاً للاساميين أكثر فظاظة، مثل فيلهالم مار (Marr) أو أدولف ستوكر (Stocker)، لم يرفض ترايتشكه كليا إمكانية «انضمام» اليهود إلى الأمة الألمانية. ولكن التضاد التاريخي بعيد المدى بين «شعب يهودي» و«شعب ألماني» كشف عن ميله الجوهراني الذي يرى في اليهودية والألمانية هويتين متناقضتين وغير متكاملتين على الإطلاق. قومية ترايتشكه مُعمدَّة برؤية إثنية تعصبية - جوهرانية ولذلك فإن اليهودي يبقى من وجهة نظره يهوديا حتى إذا كانت ثقافته ولغته ألمانيتين بامتياز. ولا بد من الاعتراف أنه لم يكن في ذلك يختلف مبدئيا عن غريتس الذي صاغ في الفصول الأخيرة من كتابه مواقف قريبة وحتى مشابهة.

على الرغم من كون غريتس مؤرخاً قومياً غير «ناضج» بعد، إلا إن مؤلفه يزخر بأكمله بتعطش نظري، غير ملموس أو واضح بدرجة كافية، للسيادة الرسمية. ومع إنه كان من أوائل المساهمين في صياغة الرابط العلماني الجديد لليهود بـ«وطنهم القديم»، إلا أنه، خلافا لخصمه ترايتشكه أو صديقه هيس، ظل دائما متردداً وشكاكاً حيال مسألة الهجرة إلى هذا الوطن. ورغم علاقته الحميمة مع هيس وزيارته القصيرة والمؤثرة إلى «أرض الآباء»، إلاّ إنه لم يكن صهيونياً تماماً، لذلك نجده في رده الثاني على تحدي ترايتشكه يتراجع إلى الوراء نافياً بتساذج أن يكون قد عَرَّف في أي وقت اليهودية كقومية. فقد عاد غريتس، ربما لأغراض

النقاش أو على ما يبدو في ضوء ردود الفعل القاسية من جانب معظم المثقفين الألمان - اليهود، ليرى نفسه مجدداً، لبعض الوقت، ألمانياً كاملاً يطالب بحقوق متساوية ليس إلاّ. وإذا كان ترايتشكه قد شكَّك في أصل غريتس غير الألماني، فقد رد مؤلف تاريخ اليهود على المؤرخ من برلين بنفس العملة المسمومة: أليس ترايتشكه هو اسم سلافي؟

أشار هذا التلاسن بين المؤرخين المتعصبين عرقيا جيداً إلى محطات مهمة في عملية تبلور القومية الألمانية. من وجهة نظر غريتس، وحتى من وجهة نظر ترايتشكه، كانت الأمة أولا وقبل كل شيء هي الأصل، نتاج تاريخ قديم، خطي وبعيد المدى تشكل له الميثولوجيا الألمانية أو التناخ دليلا لذلك. فالأمة من ناحية عملية هي «شعب عرق» يأتي من عهد بعيد، وزنه يكرس ويرسم حدود الهويات الجمعية في الحاضر. بناء على ذلك يمكن القول بالتأكيد إن كليهما كانا مشبعين بفهم قومي «فولوكيستي»(Völkisch) واضح ومن هنا التشكيك في قدرة التكافل بين الألمان ذوي الخلفية اليهودية والألمان من أصل مسيحي. كذلك لم يعتقد كلاهما أن هناك جدوى حقيقية في محاولة توطيد علاقات متبادلة من هذا النوع، ففي أساس مخيلتهما القومية لا وجود لأي طلاق بين «اليهود» و«الألمان» إذ لم تعقد بينهم أية مراسم زواج من قبل.

من الجدير بالذكر أن العديد من المثقفين الألمان من أصل غير يهودي عارضوا مثل هذا التوجه الحتمي المتشائم. وكما سبق أن أكدنا في الفصل الأول، فإن من الخطأ الاعتقاد أن جميع أنصار القومية في ألمانيا كانوا «فولكيستيم» وبالقطع لم يكونوا مناهضين للسامية. لقد تمسك ليبراليون كثيرون، وكذلك معظم الاشتراكيين الديمقراطيين، بهوية جمهورية شاملة والتي أُعتبر الألمان- اليهود جزءا عضويا داخل حدود تعريفها. حتى الإنتلجنتسيا الألمانية - اليهودية، والتي أفزعتها نظرة ترايتشكه العدائية، تحفظت بشدة أيضاً من توجه غريتس القومي الإثني المتعصب. فقد وجهت إلى غريتس انتقادات كاسحة، ابتداء من موريتس لازاروس (Lazarus)، وهو بروفسور في الفلسفة في جامعة برلين، مروراً بهاري بريسلاو (Bresslau)، وهو زميل في قسم التاريخ في الجامعة نفسها، وحتى هرمان كوهين، التلميذ السابق لغريتس والذي أصبح فيلسوفاً مرموقاً في جامعة ماربورغ يمثل ما يعرف بـ «الكانتية الجديدة». وقد اتفق جميع هؤلاء على استحالة قيام قومية مزدوجة في إطار دولة واحدة، لكنهم أكدوا في المقابل على ضرورة التنوع داخل القومية الموحدة. فالألمانية ذاتها، كما

قالوا، هي إفراز تاريخي لمكونات ثقافية مختلفة ويمكنها أن تواصل استيعابهم بحكم مرونتها الشديدة. واليهود، مثل باقي رعايا القيصرية من بروتستانت وكاثوليك، هم ألمان في المقام الأول وبعد ذلك يهود. وبالقطع فإن شريحة من المثقفين من أصل يهودي ظلت تؤمن بـ«أصلها العرقي»- المختلف، لكن كافتهم تقريباً رجحوا أن مستقبل المشروع القومي- الثقافي هو الذي يقرر، وهذا المشروع مشروع ألماني.

كانت المشكلة هي أن سجال المؤرخين «المرتفع» شابته في ذلك الوقت أجواء عكرة من اللاسامية «الهابطة» التي انتشرت في العديد من الأوساط العامة. جنباً إلى جنب، خلقت موجة الأزمات الاقتصادية في سبعينيات القرن التاسع عشر، والتي لم تكبح في الواقع استمرار التطور الصناعي الحثيث، حالة من انعدام الثقة والأمن الاقتصاديين والتي تُرجمت فوراً إلى حالة من انعدام الأمن الهوياتي، وهي ظاهرة تاريخية عرفها جيداً، فيما بعد، القرن العشرون. النصر الحاسم في العام ١٨٧٠ وتوحيد الرايخ «من فوق» فقدا في غضون سنوات معدودة من هالتهما الموحِّدة، أما المتهمون في هذه الأزمات فكانوا، كما دائماً، «الآخرين»: أي الأقليات الدينية و«العرقية». كذلك عجل تقدم ديمقراطية الجماهير في ظهور اللاسامية السياسية، وسيلة ناجعة لحشد الجمهور في العصر الحديث. وقد مورست ابتداء من الشوارع، مرورا بالصحافة وانتهاء بأروقة الحكم القيصري، دعاية مسمومة ضد «الشرقيين» الذين أتوا من الشرق والذين «يدعون أنهم ألمان»، كما تعالت جهاراً نهاراً دعوات صريحة لإلغاء التحرر. في ظل هذه الخلفية الخانقة ظهرت في العام ١٨٨٠ عريضة حملت تواقيع ٥٧ مثقفاً وشخصيات عامة من الليبراليين غير اليهود والذين حاولوا الوقوف في وجه تيار اللاسامية المتجدد. وقد كان أيضاً من بين أبرز الموقعين على العريضة ثيودور مومزن.

إن هذا الأخير، المؤرخ المرموق لروما القديمة، لم يكتف بتوقيعه الشجاع بل قرر المشاركة بفعالية أكبر في النقاش حول المسألة «اليهودية». لقد أدرك جيداً أن النقاش لا يدور حول مكانة اليهود فحسب، وإنما أيضًا حول عملية صوغ ملامح القومية الألمانية وطابعها. بعد عدة أشهر من صدور العريضة نشر مومزن مقالة مثيرة تحت عنوان «كلمة أخرى عن اليهودية لدينا».[٣٥] وقد كانت هذه المقالة رداً مباشراً على زميله ترايتشكه، ولعله يمكن القول إنه أصبح لسجال المؤرخين منذ تلك اللحظة ثلاثة رؤوس متصدرة.

علينا أن لا نخطئ، فقد كان مومزن مؤرخاً ومواطناً ذا وعي قومي واضح، حيث أيد وحدة ألمانيا بل ساند الضم القسري للألزاس واللورين. غير أنه ظل متوجساً حيال عملية التعصب الإثني التي شهدتها القومية الألمانية في السبعينيات ولذا نجده يكتب ساخراً:

> بعد قليل سنصل إلى وضع لا يعتبر فيه مواطنا كاملا سوى: أولا من يستطيع النظر إلى الوراء إلى أصل قديم وأن يرى نفسه سليل أحد أبناء مانوس الثلاثة (Mannus- إله من الميثولوجيا الألمانية)؛ ثانيا من يعترف ببشرى العهد الجديد فقط وفقما يفسرها قس؛ ثالثا، ذاك الذي يعتبر نفسه بارعاً في الحرث والزرع.[٣٦]

إن كل من يحاول هيكلة قومية عصرية في ضوء حديث تاكيتوس عن قبائل ألمانيا القديمة لا بد له من أن يستثني منها ليس الألمان اليهود وحسب، وإنما أيضاً عددا كبيرا من سكان الرايخ الآخرين. مؤلف كتاب تاريخ روما، والذي كان في شبابه ثورياً جمهورياً، احتفظ طوال حياته بوجهة نظر قومية مدنية. وكحال كل المؤرخين من أبناء القرن التاسع عشر، قدر مومزن بسذاجة معهودة أن الأمم والقوميات كانت قائمة منذ عصور التاريخ القديم. لكن، إذا كان الأصل التاريخي للأمة الألمانية لدى ترايتشكه هو الممالك التوتونية ولدى غريتس ملكوت داوود وسليمان، فإن النموذج التاريخي الأسمى لدى مومزن كان روما في عهد يوليوس قيصر، مع ما ينطوي عليه من فهم مرن ومنفتح للمواطنة. وقد تشكل متخيله القومي على أرضية مزدوجة: ماضيه السياسي وعمله الهستوريوغرافي. مقَتَ مومزن السمات الانعزالية في تعريف الهويات في الماضي البعيد، تماماً مثلما اشمأز من العنصرية الحديثة في الحاضر السياسي الذي عاش وعمل فيه. أما التاريخ القديم لسكان مملكة يهودا فقد تعرف عليه في شكل أساس عبر الموشور الإمبريالي الروماني، على الرغم من أن الصفحة الأولى من الفصل المثير «أرض يهودا واليهود» من كتابه تاريخ روما، تولد الانطباع بأنه قد قرأ جيداً ما قد كتبه يوست. لم يعتقد مومزن أن اليهودائيين كانوا بالضرورة استمراراً روحيا للعبريين القدماء، وبذلك افترض أيضاً أن السواد الأعظم من اليهود في أنحاء الإمبراطورية الرومانية ليسوا سلالة بيولوجية مباشرة لسكان يهودا.[٣٧]

توجه مومزن التاريخي المناهض للجوهرانية في تطور الأمم تجلى بوضوح في موقفه من سجال ترايتشكه - غريتس. ففي نظره لم يكن اليهود شعباً عرقياً أجنبياً وإنما إحدى القبائل أو الطوائف التي تشكل جزءاً لا يتجزأ من ألمانيا الجديدة. فهم، مبدئياً، لا يختلفون عن أبناء

شليسفيغ هولشتاين، مسقط رأس مومزن، أو عن سكان هانوفر أو هسه. الأمة العصرية هي نتاج مزيج من مكونات ثقافية متنوعة تأتي من مصادر مختلفة. ووفقا لرؤيته فإن على اليهود، في الواقع، الاندماج في محيطهم وأن يُسقطوا حسب معرفتهم وقدرتهم جانبا لا يستهان به من خصوصيتهم المميزة، ولكن عليهم أن يفعلوا ذلك تماماً مثلما يتعين على أية واحدة من القبائل الأخرى في ألمانيا التخلي عن عناصر من ثقافتها المحلية الما قبل حداثية. دخل اليهود إلى الأمة الألمانية من بوابة مختلفة عن البوابة التي ولجتها القبائل الألمانية الأخرى، غير أن هذا الدخول منحهم ميزة خاصة:

> بدون شك فإن اليهود، ومثلما كانوا في الماضي عامل تفكيك قومي في الامبرطورية الرومانية، يشكلون الآن عامل تفكيك للقبلية في ألمانيا. لذا يجب الابتهاج لكون اليهود يحتلون في عاصمة ألمانيا التي انصهرت فيها هذه القبائل أكثر من أماكن أخرى، مركزاً يمكن فقط أن يحسدوا عليه. من جهتي فإنني لا أرى بأية حال من الأحوال في حقيقة كون اليهود يعملون طوال أجيال بفاعلية ونجاعة في هذا الاتجاه، مصيبة أو كارثة، وفي اعتقادي فإن الله أدرك أكثر من السيد شتكر (اللاسامي) لماذا كانت هناك حاجة لنسبة معينة من اليهود من أجل قولبة الفولاذ الألماني.[٣٨]

واضح من كلام مومزن أنه رأى في اليهود - في ضوء دورهم «المفكِّك» في مجتمعات ما قبل القومية - لا مجرد ألمان عاديين وإنما وكلاء رياديين واعدين للألمانية الجديدة. فقد كان اليهود نسبيا أكثر تمدنا وبرجوازية، وكان وزنهم كبيرا في الشرائح المثقفة، فضلاً عن أن مساهمتهم في نشر اللغة الألمانية الفصحى التي أضحت اللغة القومية كانت مساهمة كبيرة للغاية.

وكما هو معروف فإن موقف مومزن وغيره من الليبراليين القوميين آل إلى الهزيمة فيما بعد. ولم يهزم نموذجهم القومي المدني فحسب، في النصف الأول من القرن العشرين، بل ومن دواعي السخرية الشديدة أيضًا أن جوزيف جيبلز أشاد، في مؤتمر الحزب القومي - الاشتراكي العام ١٩٣٣، بـ«عنصر التفكيك» الذي طرحه مومزن باعتباره نموذجاً لموقف بارز مناوئ لليهودية يشبه حسب إدعائه نظرة ريكارد فاغنر إلى اليهودي.[٣٩]

إن ترايتشكه وغريتس لم يعلقا علنا على تدخل مومزن في الجدل الدائر، لكنه كان من

الواضح أن كليهما لم يشعرا بالارتياح إزاء موقف ثالث «يُفكك» خطاباً إثنيا- قوميا «طبيعيا ومنطقيا» للغاية. كان جل كتاب غريتس موجه ضد الهستوريوغرافيا التي كان يوست في بداية القرن التاسع عشر ومومزن في نصفه الثاني من سفرائها البارزين. فهذه الرؤية للماضي اعتبرت من وجهة نظره مناوئة لليهودية ذلك لأنها رفضت بإصرار الاعتراف باستمرارية العرق اليهودي وخلوده، الذي يشبه إلى حد بعيد عرق الـ Volk الألماني، والذي ولد في الخطاب التناخي في الزمن القديم ثم تشتت في أرجاء المعمورة.

هـ - نظرة ما قبل قومية من الـ «شرق»

كرس غريتس في السنوات الأخيرة من حياته، وإلى جانب عمله الهستوريوغرافي، جل وقته لبحث التناخ الذي تحول في تلك الأثناء ليصبح كتاب البعث القومي لليهود. وقد قبل عن طيب خاطر مبدأ النقد الفيلولوجي الذي وجه له بل وأجاز لنفسه طرح تكهنات مختلفة فيما يتعلق بزمن تدوين جزء من أسفار الكتابات (كتوفيم). غير أنه واصل حتى موته الدفاع باستبسال عن الشرعية التاريخية لسفر الأسفار. وقد كانت عزيزة على قلبه مدى صحة الأسفار الخمسة. ورفض جملة وتفصيلا جميع المحاولات الرامية إلى تجزئة فترات كتابته. وعلى سبيل المثال إعتبر فرضية سبينوزا القائلة بأن عزرا كتب التوراة أو أجزاء منها، بمثابة حماقة مطبقة.[٤٠] وعلى رأي غريتس فإن كتابة الأسفار الخمسة تمت في موعد قريب من وقوع الأحداث التي يصفها وجميع قصصه التاريخية قصص حقيقية، والدليل القاطع على ذلك هو أن كتب الأنبياء المتأخرة تكرر بدقة قصص التوراة التي كتبت قبل ذلك بمئات السنوات. أما فرضية أن تكون هذه الكتب قد دونت بالذات في فترة متأخرة، فلم تخطر بباله مطلقا.

في العام ١٨٨٢ نشر باحث التناخ المعروف يوليوس ولهاوزن (١٨٤٤-١٩١٨) مؤلفه مقدمة لتاريخ إسرائيل والذي أصبح الكتاب الأكثر موثوقية في تفسير التناخ في ذلك الوقت.[٤١] عالج ولهاوزن في تركيب قرابة مائة عام من النقد الذي سعى إلى حل لغز مواعيد الكتابة المختلفة لسفر الأسفار. فمن خلال تحليل فيلولوجي بارع بدأ يشكك في جزء من قصص التناخ، مفترضاً أن مقاطع مركزية في كتاب التناخ كتبت بعد مرور وقت طويل على الأحداث الموصوفة فيه. فصيرورة الديانة اليهودية كانت، حسب رأيه، عملية متدرجة وتطورية وأن كل جزء من أجزاء الأسفار الخمسة يعبر عن مواعيد - فترات - كتابة مختلفة.

أنشب غريتس مخالبه النقدية في مُؤلَّف ولهاوزن «المعادي لليهودية» (وسوف نشاهد فيما بعد أن جميع المؤرخين القوميين اليهود تقريبا حذوا حذو غريتس). وقد أغاظته بشكل خاص فكرة ولهاوزن التي ترى في التوراة على أنها كتبت في القسم الأعظم منها (ما يسمى بـ«كودكس الكهان») فقط في فترة «عودة صهيون» المتأخرة. بمعنى أن مصدر إعادة كتابة تاريخ اليهود القدماء غير كامن في ثقافة شعب عظيم مفعم بالقوة والشموخ، وإنما في طائفة صغيرة، أو بحسب تعبيره «فقيرة الدم» عادت من بابل. وقد شكل ذلك بمثابة فتح أول نافذة للطعن في مصداقية القصص البطولية حول بداية تاريخ الأمة اليهودية. من هنا أضحى ولهاوزن في نظر المؤرخ اليهودي، قبل القومي الأول، باحثاً جاهلاً وعديم الثقافة والعلم دوافعه الرئيسة هي العداء العميق لليهود («ويصب كراهيته للأنف اليهودي على إبراهيم، موسى، وعزرا»).
كما أن آرنست رينان، الباحث الفيلولوجي والمؤرخ الفرنسي المعروف الذي ألف كتاب تاريخ إسرائيل، لم يسلم أيضاً من سهام نقد غريتس، الذي اعتبره جاهلاً وكارهاً لليهود بدرجة لا تقل عن زميله الألماني ولهاوزن. خلاصة القول، من وجهة نظر غريتس، فإن الباحث – أي باحث – غير اليهودي لا يمكن أن يدرك حقاً المعنى الخاص للتاريخ اليهودي.

في إثر وفاة غريتس في العام ١٨٩١ نشر شمعون (سيمون ماركوفيتش) دوفنوف (Dubnov,1860-1941)، وهو تلميذ سابق في «الكُتاب»، عصامي من مواليد روسيا البيضاء، مقالا مؤثراً تخليداً لذكراه. كما أخذ دوفنوف على عاتقه ترجمة الأجزاء التناخية من كتاب غريتس الأخير التاريخ الشعبي لليهود، إلى اللغة الروسية.[٤٢] وبصدور هذا الكتاب قامت الرقابة الروسية بمنعه وإتلافه، إذ رأت الكنيسة الروسية الأرثوذكسية في هذا التحديث التناخي – القومي لغريتس إساءة فظيعة لـ«التاريخ المقدس». إن هذه الترجمة إضافة إلى القراءة المسبقة والمتحمسة للجزء الأول من مؤلف آرنست رينان تاريخ إسرائيل،[٤٣] كان لهما دور وتأثير لا يستهان بهما في توجه دوفنوف نحو الانشغال باليهود وكتابة تاريخهم منذ «قدومهم من الصحراء» وحتى العصر الحديث.

لم يكن من باب الصدفة أن خليفة غريتس كان من أبناء شعب البيديش في أوروبا الشرقية وليس مؤرخاً حاصلاً على شهادة جامعية يعيش في مراكز الأبحاث العليا في برلين أو باريس. خلافاً للقيصرية الألمانية، فقد عاشت في مناطق الإمبراطورية الروسية جالية يهودية كبيرة كانت لغتها تختلف عن لغة جيرانها، كما ازدهرت فيها، وحتى بتراجع العقيدة الدينية التي

وحدتها في الماضي، ظلت تزدهر فيها ثقافة علمانية محددة. عملية العصرنة الخاصة هذه لم تحدث مطلقا في صفوف يهود وسط وغرب أوروبا. صعود القومية في وسط المجتمعات المجاورة - الروسية والأوكرانية والبولندية وغيرها - إضافة إلى التمييز البنيوي المناهض لليهود في المملكة القيصرية، ساهما في تفاقم وضع المجتمع اليديشستي المتنامي، والذي اضطرت نواته الديناميكية إلى الهجرة غرباً. وأخذت تمور داخل المجتمع الباقي مشاعر قومية، خاصة في أعقاب موجة المذابح التي وقعت في مطلع ثمانينيات القرن التاسع عشر، وهي مشاعر لن نتمكن من العثور على مثيل لها في أي تجمع يهودي آخر في العالم في تلك الفترة. فمن مؤيدي الأوتونوميا الكثيرين وحتى أنصار صهيون القلائل، ظهر مثقفون وحركات قبل قومية وقومية ممن بحثوا عن تعبير جماعي مستقل في مواجهة أسوار التمييز، الرفض والاغتراب التي أقامها معظم جيرانهم.

ليس غريبا أنه على هذه الأرضية صار كتاب غريتس يحظى بشعبية ورواج بل وساهم أيضاً بطريقة غير مباشرة في ظهور مشروع لافت آخر في اختراع ماضٍ جماعي قومي. ولعل ما يمكن أن يثير الدهشة والتساؤل هو أن مؤلف هذا المشروع الأدبي كان من «دعاة الأوتونوميا» من ناحية سياسية وليس من أنصار إقامة دولة قومية. وكحال غريتس، فإن دوفنوف كرّس حياته كلها لمشروع تاريخي سعى إلى إضفاء بعد الاستمرارية على الوجود اليهودي في التاريخ. وعلى غرار سلفه، يمكن لدوفنوف أن يعتبر مؤرخاً قبل قومي من دون أن يكون صهيونيا. لم يكن دوفنوف يعتقد أنه يمكن ويجدر نقل كتلة بشرية ضخمة إلى فلسطين لتقيم لنفسها دولة خاصة، ولذلك أكد على وجوب إيجاد حيز يتمتع بأوتونوميا كاملة للشعب اليهودي «المتميز» في مكان إقامته. وإذا كان معظم أنصار الأوتونوميا لم يروا أنفسهم أبناء عرق غريب على أوروبا، ولذلك رسموا حدود هويتهم بناء على معايير وممارسات ثقافة شعب اليديش الحية والحيوية في الحاضر، فقد كان دوفنوف شاذا بينهم. ولقد افترض بحسه قبل القومي أنه يتعين التوجه إلى الماضي بغية نحت أو اشتقاق ذاكرة منه تكون قادرة على صهر هوية أكثر استقرارا ورسوخاً للوجود الجماعي الذي بات، حسب رأيه، هشا وإشكالياً للغاية.

كانت فرضيات دوفنوف النظرية في ميدان القومية نوعاً من التكافل بين رينان الفرنسي وهردر وفيخته الألمانيين. فقد أخذ من رينان الجوانب الذاتية في تمييز القومية - الإرادة والوعي كعاملين مقررين لحدود المجموعة - واستمد من هردر وفيخته حفنة من مخزونهم الرومانسي

الإثني - الروحي المترع . ومن وجهة نظره فإن العرق هو المرحلة الأولى فقط في صيرورة الأمة التي ستتطور فيما بعد تدريجيا لتصبح وحدة ثقافية تاريخية واحدة. فليس العرق وليست اللغة وليست البقعة الجغرافية هي التي تحدد في شكل نهائي صورة الأمة في التاريخ. فالأمم متميزة بكونها الحاملة لثقافة روحية طويلة الأمد تُستنسخ وتنتقل من جيل إلى جيل.

ولكن ما هي الثقافة العليا العلمانية المشتركة لكل طوائف «شعب العالم» وهو تعبير اختاره دوفنوف ليصف به مجمل تجمعات اليهود. هذا السؤال لاقى المؤرخ اليهودي - الروسي صعوبة في الإجابة عنه. لذلك، على الرغم من علمانيته المنهجية وانتقاده الشديد للعقيدة، فقد اضطر إلى التوكيد على إستمرار صيانة الديانة اليهودية كشرط حيوي لوجود «ثقافة الأمة» العلمانية.[44] وهكذا فإن الاتجاه البراغماتي- الذي حول فيما بعد العقيدة الدينية في الهستوريوغرافيا الصهيونية إلى عقيدة متناغمة تماماً في تعريفات الهوية القومية - وجد في دوفنوف أول مؤرخ بارز له. وبما أن دوفنوف لم يشعر بارتياح كاف في الاستناد إلى ثقافة دينية من أجل تعريف قومية عصرية، فقد أبحر في إثر الرومانسية الألمانية بحثا عن «روحانية» عديمة الحدود والمحددات، روحانية خارج الزمان والمكان تصل كصدى هائل من مصدر قديم وبعيد. وكفرد من رعايا الإمبراطورية الروسية المترامية الأطراف، والتي لاقت صعوبة في التحول إلى دولة قومية، لم يدرك دوفنوف قط كما يجب وظيفة الدولة العصرية في إنتاج الثقافة القومية. لذلك كان باستطاعته تعريف نفسه كنصير للأوتونوميا من خلال اعتماده الصريح على جوهرانية هردر الشعبية المعروفة:

> يجب أن نعرف أن المملكة هي اتحاد عام خارجي، غايتها حماية إحتياجات أعضائها، في حين أن الأمة هي شراكة داخلية وطبيعية. الأولى اعتمدت بحكم طبيعتها على التغيير، بينما الثانية ثابتة لا تتغير. والأمة التي فقدت حريتها السياسية نتيجة كارثة تاريخية لا ينبغي مطلقا أن تفقد أيضاً ماهيتها القومية.[45]

وكما هي الحال لدى غريتس، فإن دوفنوف أيضاً لا يعتبر أن الدولة القومية هي الهدف الفوري والمحدد لتجسيد هوية يهودية علمانية مستقرة. هذه الهوية المنشودة تتحقق بمنأى عن السياسة الملموسة، غير أنه يجب معرفة كيفية تنميتها وصيانتها. قراءة فسيفساء الثقافات اليهودية المعاصرة يمكن أن تضلل فضلاً عن أنها قد لا توفر بالتأكيد جواباً ملائماً لمسألة تعريف اليهود كـ «أمة روحية

موحدة». من هنا فإن الطريق المضمونة، من أجل صون الماهية غير المتغيرة للأمة، هي تطوير وعي يعرفها ويميزها، وهذا الوعي سيتحقق مع تطوير دراسات التاريخ وتعميق المعرفة حول الأصل المشترك. ويمكن القول إن دوفنوف رأى إلى حد بعيد أنه في غياب جهة سيادة سياسية فإن المؤرخ هو الذي يُفترض أن يحل مكان الحاخام كوكيل ذاكرة وهوية «مُرخص».

كان دوفنوف كباحث في الماضي التاريخي أقل جموحاً وغضباً من غريتس، ذلك لأنه رأى نفسه، رغم ميوله الرومانسية، رجل علم صرف. نحن في أواخر القرن التاسع عشر وعلى أعتاب القرن العشرين، العلم الوضعي ما زال هو «الآمر الناهي» في صفوف المثقفين في أنحاء أوروبا. ولذلك، وبانتقالنا من غريتس إلى دوفنوف فإننا نغادر، ظاهريا بدرجة كبيرة، كتابة التاريخ كتأليف لرواية على حلقات متسلسلة، لندخل إلى عصر الهستوريوغرافيا المهنية. لم تكن تربط غريتس أية رابطة حقيقية بالتقاليد الصارمة في كتابة الماضي، التي تطورت في أوروبا منذ فون رانكة، في حين تلاحظ لدى دوفنوف آثار وبصمات هذه التقاليد بدرجة أكبر. عزل غريتس كليا تاريخ اليهود عن بيئتهم، بينما سعى دوفنوف بالذات إلى ربط هذا التاريخ بالمجتمعات التي عاشوا فيها. ولوحظ في كتابات هذا الأخير استغلال ناجع للأدوات المنهجية التي تطورت على امتداد القرن التاسع عشر في مجالات الهستوريوغرافيا المختلفة. توثيق المراجع، وإسناد المصادر صارا جزءاً لا يتجزأ من عملية إنتاج الرواية التاريخية.

لذلك نجد أن دوفنوف، في مؤلفه المطول تاريخ شعب العالم - الذي شرع في كتابته في مطلع القرن العشرين- مهّد لقصة تاريخ العبريين القدماء، بعرض عام عن الشرق الأوسط على أساس الاكتشافات الأثرية الأخيرة في عهده.[٤٦] فالمكتشفات الأثرية لـ تل العمارنة وورق البردى في جزيرة إلفانتين، ومخطوطات شرائع حمورابي، والنصب التذكاري لميشع ملك مؤاب، كلها كانت حاضرة في عملية الاسترجاع التاريخي لمحاولة إقناعنا بأننا نقف أمام بحث «علمي»، أو كما اعتاد دوفنوف على تسميته «سوسيولوجي». والمقصود بكلمة «سوسيولوجي» لديه هو تعريف البحث حول تاريخ اليهود ليس بناء على أفكارهم ومُثلهم، بمعنى دينهم، وإنما على أساس وجودهم كـ «جسم قومي حيّ».[٤٧] هذا «الجسم الحي» في الحاضر هو مجموع الجاليات اليهودية الأوتونومية. ولكنها تشكل مجتمعة أمة واحدة، وليس طوائف دينية مبعثرة مثلما اعتقد يوست وزملاؤه، بحكم الأصل التاريخي الواحد لـ «شعب العالم». ويستطرد دوفنوف معلنا أن «صورة النموذج القومي تصل إلى

منتهى الكمال في فترة الخراب السياسي الأول». وقد شكل هذا الطرح الفكرة المركزية الموجهة على امتداد كتابه.[٤٨]

وكان «الجسم القومي» قد ظهر في مؤلف دوفنوف مبكراً جداً. فهو - أي دوفنوف - كعلماني عقلاني، لم يكن باستطاعته بطبيعة الحال قبول سفر التكوين بحذافيره كشهادة تاريخية، لا سيما وأنه أدرك جيداً بأنه كُتبَ بعد مرور وقت طويل على الأحداث المروية فيه. لذلك فضل أن ينتقي من الأساطير ما بدا له متسقاً إلى هذا الحد أو ذاك مع الواقع والتعاطي مع جزء من القصص القديمة كاستعارات تبشر بالحقيقة حول السيرة الماضوية بشكل رمزي أو دلاليّ. فالقصة عن إبراهيم العبري، على سبيل المثال، ترمز إلى الانفصال التاريخي للعبريين عن قوم سام (الساميون) وقصص إسحق (يتسحاك) ويعقوب (يعكوف) ترمز إلى انفصال «شعب إسرائيل» عن الشعوب العبرية الأخرى. واعتبر أن الشخصيات التناخية هي نماذج أو صور جماعية أصلية، تماماً مثلما أن الأحداث، حتى وإن لم تكن دقيقة، تعكس سيرورات واقعية واسعة.

وقد عرض دوفنوف بذلك إستراتيجيا روائية تبناها سائر المؤرخين الصهيونيين الذين ساروا على خطاه: صحيح أن التناخ حافل بالقصص الخيالية ولكن جوهره التاريخي يعتبر موثوقا. لماذا؟ لأن التقاليد الشعبية والصياغة الأدبية التي جرت في وقت لاحق أضفيتا هالة جمالية على الميثة. فقد تولت هذه صياغة «ذاكرة شعب» حي لم تنقطع، تشهد على التسلسل التاريخي الطبيعي والطويل. وهذه «الذاكرة الشعبية» هي ذاكرة أصيلة تشكل شهادة موثوقة على أحداث حقيقية مرَّت بها الأمة. ولكن متى بالضبط كتبت التوراة؟ «الفرضية المرجحة هي أن القصص القديمة في هذا الكتاب دونت في عهد داوود وسليمان، وأن إعدادها الأدبي تم في نهاية عهد المملكتين في القرن الثامن تقريبا (...)».[٤٩] وإذا كان ثمة تناقضات في متن النص التناخي فهي نابعة فقط من حقيقة أن بعض الأجزاء كتبت على يد أتباع يهودا وأجزاء أخرى على يد أتباع «إفرايم». وفي الواقع فإن يوليوس ولهاوزن وباقي منتقدي التناخ محقون بالفعل في نقدهم الفيلولوجي- العلمي، وأن جزءاً من كتب التناخ كتب في الحقيقة في فترات متأخرة، غير أن هؤلاء الباحثين المتطرفين يبالغون جداً في خوضهم في تفاصيل نافلة ويبالغون أكثر في استنتاجاتهم وينبغي في شكل خاص رفض فرضيتهم الأساس التي:

(...) تحظر التحدث عن ثقافة إسرائيلية قديمة قبل حقبة الملوك

(...) فمصدر الأسس الشرقية العامة في اليهودية هي بابل

> القديمة من عهد حمورابي والملوك الذين أتوا بعده وبسطوا سيطرتهم على أرض كنعان أيضا، وليس بابل الجديدة في عهد نبوخذنصر وملوك فارس الذين حكموا بعده وبسطوا سلطتهم أيضاً على يهودا. لا يجوز التغاضي عن تأثير البيئة الثقافية لأسباط اليهود خلال ألف سنة قبل الميلاد، كما تفعل مدرسة ولهاوزن وأنصار «طريقة عزرا» المتطرفة.[50]

كان من المهم بالنسبة لدوفنوف، كما بالنسبة لسلفه غريتس، وعلى غرار سائر المؤرخين قبل القوميين والقوميين في العصر الحديث، إقحام موعد لولادة الـ «شعب» يكون موغلاً أكثر في مجاهل الزمن القديم، ولذلك فقد أصر على أن «تاريخ إسرائيل» بدأ في القرن العشرين قبل الميلاد![51] فالمقاربة بين الميثات والشرائع البابلية القديمة وأجزاء التوراة الرئيسة تدل على الأسبقية الكرونولوجية في ظهور «بني إسرائيل». كذلك أيضاً بالنسبة لخروج مصر الذي تم على وجه اليقين في القرن الخامس عشر أو الرابع عشر قبل الميلاد، نظراً لأن «هزيمة إسرائيل» في مسلة الملك الفرعوني مرنبتاح (التي كتشفت العام ١٨٩٦) تثبت أن شعب إسرائيل كان موجوداً في أرض كنعان في نهاية القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

أزعج هذا المكتشف الأخير دوفنوف ولعله يشكل مثالاً جيداً على طابع عملية الإنتاج في مختبره الهستوريوغرافي الخاص. فقد أدرك تماماً أن المملكة الفرعونية كانت تسيطر، في إبان الفترة المقدرة لخروج اليهود من مصر ومن ثم احتلالهم لأرض كنعان، على كامل المنطقة. إذن، كيف تمرد «بنو إسرائيل» العبيد في المملكة المصرية وغادروها بالقوة ليحتلوا أرض كنعان التي كانت جزءاً من تلك المملكة وذلك من دون أي تدخل من جانبها على الإطلاق؟! هذا فضلاً عن أن لوحة مرنبتاح تتحدث عن أن المصريين أجهزوا في ذلك الوقت بالضبط على إسرائيل «ولم يعد له نسل»، وهذا ما لم يرد ذكره إطلاقا في التوراة. ولكن دوفنوف حلّ المشكلة بقوله:

> علينا أن نخمن إذن أن ذلك النشيد لفرعون المنتصر يخلو من الدقة وعلى الأرجح فقد أرغم ملك مصر على الدفاع عن نفسه أمام الشعوب المتمردة في إفريقيا أو أن هذا «النصر» على إسرائيل كان

> في الصحراء في أثناء الخروج من مصر، حين لم يبق هناك شيء من «ذرية إسرائيل». على أية حال، لا يعقل أن يكون ملك مصر قد هاجم بني إسرائيل مباشرة فور سيطرتهم على أرض كنعان.[52]

يحتاج استعراض الفترة الطويلة للتناخ إلى إسناده وتدعيمه باكتشافات علم الآثار الحديث. والفرضية هي أن من الضروري فقط معرفة قراءتها من أجل البرهنة «علمياً» على صحة قصص بداية الشعب اليهودي. دوفنوف يدشن بذلك تقاليد طويلة في القومية اليهودية، هذه التقاليد التي ستسعى فيما بعد، بواسطة المعول والمعزق، إلى تكريس وتسويغ قصص التناخ ومن خلال ذلك بطبيعة الحال حق وسيادة «شعب إسرائيل» على «أرض إسرائيل». علم الآثار في ذلك الوقت، كحال الهستوريوغرافيا أيضا، لم يكن صهيونيا بعد، غير أن المنقبين المسيحيين حرصوا جيداً على عدم نقض العهد القديم الذي لا يوجد بدونه كما هو معلوم أي سند للعهد الجديد. ولكن ما الذي يمكن للمؤرخ قبل القومي أو القومي أن يفعله إذا ما ظهر تناقض؟ سوف يفضل دائما وباستمرار «حقيقة» النص اللاهوتي على المكتشف الأثري لكي يصوغ الرواية القومية.

عدا عن الثوب العلمي الذي يكسي به دوفنوف مؤلفه فإن الرواية المعتمدة لديه مخلصة للتناخ، وكما رأينا لدى غريتس، فإنه يسدل ستار النسيان على الأوصاف والتصاوير الميتافيزيقية وعلى الأفعال المباشرة المنسوبة للآلهة. أما احتلال كنعان وتقسيم أرضها بين القبائل وفترة القضاة والمملكة الموحدة فهو يصفها بمنتهى الدقة الكرونولوجية لتتحول إلى «تاريخ» و«علم اجتماع» عصريين. كذلك فإن مملكة داوود «الكبرى» وحتى مملكة سليمان «العظمى» تحظيان لدى المؤرخ اليهودي بأجزاء مستقلة ومفصلة وذلك نظراً لأن «الكتابة والأدب تطورا بشكل خاص في عهد الملكين العظيمين داوود وسليمان».[53] ولا يتردد دوفنوف في الكتابة عن ابن وخليفة الملك داوود بأن العالم القديم كله انتبه «لشخصية سليمان الذي حذا حذو ملوك مصر وبابل فشيد مباني فخمة وبيوتا عالية ونقش اسمه كذكرى خالدة على عمدان من الحجر».[54] لم يحظ دوفنوف برؤية الهندسة المعمارية الفخمة لكنه كان واثقاً كما يبدو بأنها ستكتشف في القريب. غير أنه كان في هذه المرحلة من كتابته منزعجاً أكثر من الوضع «القومي» الذي انحدرت إليه المملكة الموحدة القديمة جراء الانقسام الخطير الذي وقع بعد موت سليمان.

ويفضل دوفنوف بصورة عامة تسمية ملكوت إسرائيل باسم مملكة «إفرايم». فكل الشعب الذي خرج من مصر يُسمى من قبل كتاب التناخ «إسرائيل»، لذلك فقد رأى أن من الأفضل تجنب البلبلة قدر الإمكان. ويتبنى دوفنوف بإخلاص وجهة نظر المؤلفين القدماء الذين يشيطنون المملكة الشمالية المنشقة، بل ويعبر عن قدر من الغضب لأنه أقيمت في هذه المملكة معابد إضافية لتلك القائمة في مملكة يهودا. ولكن على الرغم من انتهاك المحرمات الدائم فإنه يفضل بطبيعة الحال مملكة إفرايم «شبه اليهودية» على أدُوم وعمون ومؤاب، وهي الكيانات الكنعانية الأخرى التي قامت في المنطقة (على الرغم من أنه يورد مسلة ميشع ملك مؤاب بأكملها تقريباً). [٥٥] وحين انهارت هذه المملكة وقام ملوك أشور بتوطينها بمنفيين غرباء، يلخص دوفنوف المصير الحزين الذي آلت إليه:

> (...) وبنو إسرائيل الذين بقوا على أرضهم اختلطوا بالسكان الجدد الذين نفوا إليها وسلب منهم نقاء العرق القومي. على الرغم من ذلك فقد حافظ الكثيرون من بني إسرائيل على دينهم وقوميتهم، وخرجوا إلى مملكة يهودا الجنوبية ليلتحموا بنواة الأمة الناجية (...) بعد الخراب الكبير بدأ تركيز القوى في يهودا، والذي كان له الفضل، وسط الأزمة السياسية التي عمت البلدان القديمة، في إطالة وجود مملكة يهودا لنحو مائة وخمسين عاماً وفيما بعد أيضا وجود الأمة اليهودية. [٥٦]

ووصف دوفنوف خراب مملكة يهودا، الذي حصل في وقت متأخر، بألوان مأساوية قاسية. عودة صهيون فقط أعادت التفاؤل والأمل إلى قلب المؤرخ اليهودي- الروسي، على الرغم من أن الكثيرين من المنفيين إلى بابل رفضوا كما هو معروف العودة إلى «مسقط رأسهم». بناء الهيكل الجديد في العام ٥١٦ قبل الميلاد شدّ من أزر الأمة وإن ظلت تعاني من «خطر روحي» مؤلم. فالذين بقوا في مملكة يهودا بعد خرابها بدأوا يمتزجون مع جيرانهم وأخذت الزيجات المختلطة تزداد أكثر فأكثر. صحيح أن باحث الماضي اليهودي في بداية القرن العشرين لم يكن عنصريا، لكنه ومن منطلق حرصه على إستمرار الوجود «القومي» يبرز بأثر رجعي طرد النساء غير اليهوديات في فترة التناخ والمنع التام للزواج منهن:

مثل هذه الزيجات المختلطة، التي كانت متبعة سواء بين عامة الشعب أو بين صفوة شعب البلاد، شكلت خطراً على نقاء العرق والدين. فشعب يهودا لم يكن بعد متشبثاً وراسخاً في ثقافته القومية بشكل يسمح بدمج عناصر أجنبية. ففي تلك الفترة من بناء موطنه كان يحتاج إلى تمايز قومي حتى لا يذوب في الأمم وحتى لا تتحول اليهودية إلى مجرد واحدة من العبادات الدينية المنتشرة بكثرة في الشرق، والتي كانت عديمة القيمة العالمية وفي النهاية اندثرت في طوفان التاريخ.[٥٧]

جدير بالملاحظة أنه خلافا لعزرا ونحميا، فإن التبرير لـ«العزل التناسلي» لدى دوفنوف ليس دينيا على الإطلاق بل عصري علماني. وقد تسلل الهاجس الشعبوي القديم لدى ترايتشكه وغريتس دونما صعوبة كبيرة إلى بداية التأرخة اليهودية الغضة في شرق أوروبا. وفي الواقع فقد بدت هوية التمركز العرقي الواضحة، وهي قاعدة الخطاب التاريخي لدى دوفنوف، مشابهة لأنواع أخرى من الهويات قبل القومية والقومية في شرق أوروبا في إبان تلك الفترة (البولندية، الأوكرانية، اللاتفية وغيرها)، لكن كان لها أفضلية حاسمة على كل تلك الهويات، ذلك بأنه كان في مقدورها أن تستمد من القرن السادس قبل الميلاد معايير لتعيين حدود «الجسم القومي الحي». وكما في المشروع الهستوريوغرافي الأول لغريتس، فإنها أيضاً تعتمد على مصادر تناخية «موثوقة» من أجل تفسير وتبرير ردة فعلها المعاكسة والمكملة، حيال اللاسامية الرافضة لليهودي، والمتمثلة في الانعزالية القومية اليهودية العلمانية العصرية.

و- عملية التمركز العرقي في «الغرب»

جرت بالإضافة إلى محاولة دوفنوف، وقبيل الاحتراف وتوزيع العمل بشكل مفصل أكثر في التخصصات الأكاديمية التاريخية، محاولتان أخيرتان لكتابة تاريخ «شامل» لليهود: بحث زئيف يعفيتس كتاب تاريخ إسرائيل،[٥٨] والذي تعتبر قيمته الهستوريوغرافية هزيلة نسبيا، والكتاب المهم من تأليف شالوم بارون التاريخ الاجتماعي والديني لشعب إسرائيل.[٥٩] لم يكن مفاجئاً تمسك يعفيتس (١٨٤٧- ١٩٢٤) بشكل دائم ووثيق بالتناخ، إذ إنه انتمى إلى نوع جديد من الحاخامات الصهيونيين المحافظين على الفرائض الدينية، والذين حولوا في الحقيقة

كتاب التناخ من كتاب مقدس إلى قومي. لكنهم جنباً إلى جنباً استاؤوا من قراءته العلمانية أو الإصلاحية. في المقابل فقد بدت جد مثيرة ومدهشة نقطة انطلاق صاحب أول كاتدرائية للتاريخ اليهودي في الولايات المتحدة (بارون) والذي أصدر الطبعة الأولى من كتابه في العام ١٩٣٧، ثم أعاد صياغتها ونشرها مجدداً، من دون أن يكملها، ابتداء من العام ١٩٥٢.

لم يكن بارون أيضا (Baron ,1895-1989)، وعلى غرار الذين سبقوه من المعروفين غريتس ودوفنوف، صهيونيا بشكل صريح، وإن كان، مثلهما، على معرفة ودراية بفكرة السيادة الحديثة لقسم من اليهود على أنفسهم. وإذا كان غريتس قد أطل على التاريخ من ألمانيا القيصرية المتحدة ودوفنوف من الإمبراطورية القيصرية الروسية المتفككة، فقد أطل بارون على تاريخ اليهود من نيويورك، المأوى الأكبر ليهود شرق أوروبا، والتي هاجر إليها بارون نفسه في العام ١٩٢٦. زاوية النظر الخاصة هذه ساهمت إلى حد كبير في صوغ خطاب أكثر تحرراً وأقل حدِّية بكثير من الخطاب الذي ظهر في ذات الفترة في «المدرسة الأورشلمية» وورثتها المتأخرين في دولة إسرائيل.[٦٠] فلدى بارون لن نجد متلازمة نفي «المنفى» التي كانت منغرسة في صميم الهستوريوغرافيا الصهيونية، ومن هنا تنبع الصبغة المختلفة للبوصلة البحثية التي أرشدته.

وصف حياة الجاليات اليهودية في العالم من جانب بارون يعتبر في الحقيقة متنوعاً، أصيلاً وحتى شاذاً في بعض الأحيان- فقد تحفظ على التوجه الذي نعته بـ «المتباكي» في رسم مصير اليهود- ولكن في كل ما يتعلق بولادة «الشعب اليهودي»، تحولت القوالب أو النماذج قبل القومية التي صاغها غريتس ودوفنوف بوحي من التناخ، إلى ركائز أساسية لم يعد بالإمكان القفز عنها. وعليه نجد بارون يعلن بثقة في مستهل كتابه المسهب:

> إن الميل السائد حالياً بين منتقدي التناخ هو الوثوق أكثر بقصص التناخ، بما في ذلك أيضاً تلك المتعلقة بالعصور الأولى. عصرنا يقر بصورة عامة بالقيمة التاريخية للوقائع الماثلة في أساس قصص التوراة، سواء نتيجة ردة فعل ضد النقد المتعالي، المتطرف والمعادي تقريباً للتوراة، الذي ظهر قبل بضعة عقود، أو نظراً لأن معارفنا عن الشرق القديم ازدادت.[٦١]

وفقا لبارون، فإنه بات في الإمكان حاليا تجاهل البحث اللغوي لولهاوزن وورثته، مثلما فعل، حسب رأيه، عدد من الباحثين الأميركيين، والاستناد عوضاً عن ذلك إلى الكم الكبير

من الاكتشافات الأثرية والحديثة، إذ إن قواعد اللعبة الهستوريوغرافية أضحت منذ دوفنوف تعتمد على العلم ولذلك فإن:

> التقاليد التناخية، وإن كانت قد أحيطت بغشاء من المحفزات الأسطورية، حفظت ذاكرة واضحة بأن آباء إسرائيل أتوا من بلاد الكلدانيين، وبشكل أدق من مدينتي أور وحران. أور كانت كما دلت حفريات البريطانيين خلال العقدين الأخيرين، مركزاً قديماً للثقافة السومرية - الأكادية (. . .) وفي الحقيقة من الصعب جداً تفسير التقدير القائل بأنه كان لها في وقت ما تأثير لدى منتقدي التناخ، ذلك لأن هذه الأسماء التي تتسق إلى حد كبير مع مكانها، اخترعت في فترة متأخرة من قبل أحد الشعراء أو المؤرخين في أرض إسرائيل، وذلك انطلاقاً من الفرضية السائدة الآن ومفادها أنه توجد نواة من التقاليد التاريخية الموثوقة في تلك القصص التناخية.[٦٢]

يمكن من هنا البدء بسرد تاريخ اليهود تماماً كما ورد تقريبا في التناخ ولكن فقط بدون المعجزات والعجائب («ظواهر طبيعية بركانية» كما يبدو) وبدون الوعظ الديني السقيم. فالتاريخ يظهر الآن معلمنًا أكثر من السابق وخاليًا من كل مظاهر الميتافيزيقيا الإلهية، ولكن في ظل خضوعه التام لخطاب بروتو قومي ذي أصل واحد أحادي ملموس ومحدد: التاريخ اليهودي هو قصة شعب ولد في الترحال في فترة ضاربة في القدم، ويواصل بطريقة عجيبة غير مدركة البقاء على امتداد التاريخ بأكمله. وهكذا فإن المشروع الواسع الذي بدأه غريتس ودوفنوف بات يحظى، مع بعض التغييرات أو التعديلات، بتصديق أكاديمي عالٍ، أما الحقيقة التناخية فتحولت إلى خطاب بدهي، أي إلى جزء عضوي من التاريخ البحثي في القرن العشرين.

احتاج بارون أيضاً إلى نقطة الارتكاز التناخية من أجل وصف تاريخ اليهود في فترات لاحقة، ليس كقصة طوائف ومجموعات دينية تعيش في تكافل أو صراع بين ظهراني ثقافات دينية وشعوب مختلفة، وإنما كقصة شعب متنقل، سهل الحركة ومتميز. كان الباحث اليهودي- الأميركي يعي تماماً التناقض البحثي الذي نشأ في عملية عرض الماضي اليهودي بصورة «قومية» ولذلك اعترف قائلاً:

> ربما سيبدو الأمر كما لو أننا ولجنا بذلك المجال الخطر للميتافيزيقا، ذلك بأن شعوباً كثيرة أخرى كان من شأنها، في نفس تلك الظروف، أن تزول وتندثر من تحت سماء التاريخ، بينما ظل اليهود على قيد الحياة. ومما لا شك فيه أن الفضل في ذلك يعود في المقام الأول إلى حقيقة أن تاريخهم القديم هيأهم للمصير الذي واجهوه في قادم الأيام.[٦٣]

كانت الأرض بالنسبة لبارون، الذي هاجر من شرق أوروبا إلى نيويورك، أقل أهمية بكثير كنقطة انطلاق في نشوء القومية المتفردة والمشتتة، وهو بعد أيديولوجي يبرز على امتداد الجزء الأول من كتابه. فاليهودية من وجهة نظره لم تولد من الطبيعة وإنما تشكل بالذات تمرداً للتاريخ على الطبيعة. لذلك فإن العامل الحاسم في هوية الشعب الخالد، الذي يختلف كثيراً في مكونات ثقافته اليومية من مكان إلى آخر، هو بالأساس مصدره «الإثني» وما ينطوي عليه من حب للماضي: «الأصل المشترك من إبراهيم وإسحق ويعقوب هو العنصر الأساس الذي يكفل المكانة المرموقة لشعب إسرائيل في أسرة الشعوب، في كل مكان وفي جميع الظروف».[٦٤] «الإثنية»، على حدّ رأي بارون، هي نوع خاص من القومية، لا تقل قيمة عن نوع القومية الرسمية التي قامت عمليا فقط قبل فترة قصيرة في تاريخ «الشعب اليهودي». لا بل إنها تتفوق على هذه القومية الأخيرة بمعان واسعة، وفيها يكمن سر القوة المستمرة لليهود على مر التاريخ. كذلك فإن لهذه القومية «الإثنية» الوحدوية والمميزة تاريخ ميلاد أيضاً: فقد رأت النور مع خروج العبريين من مصر.

وفي مواجهة إدعاءات ولهاوزن وزملائه الذين قالوا إن العقيدة التوحيدية اليهودية لم يكن باستطاعتها تاريخيا أن تولد في مجتمع من الرُّحل الذين يعيشون في حضارة بدائية، طرح المؤرخ النيويوركي الادعاء القائل إن العبريين القدماء كانت لديهم ثقافة مركبة حين كانوا عبيداً في مصر. التصور بأن ذرية إبراهيم كانوا يشبهون البدو في الوقت الحالي هو، حسب رأيه، تصور رومانسي خاطئ. فقد كان لديهم كما يبدو ذاكرة حية للإصلاح شبه التوحيدي الذي قام به أخناتون، وقد عرف موسى بالتأكيد نظرية الفرعون المصري الذي طرح للمرة الأولى فكرة الإله الواحد. ولكن إنجاز موسى يعتبر بطبيعة الحال أكثر روعة وأصالة بكثير من إنجازات أسلافه. فـ«الوصايا العشر» تشكل شهادة منقطعة النظير تساعدنا في فهم وضع

العبريين أبناء تلك الحقبة، والأهم من ذلك أن حقيقة كونها لم تذكر الهيكل إنما تشكل دليلاً قاطعاً على أن هذه الشريعة جرى تأليفها في الصحراء بهدف خدمة شعب مرتحل.[٦٥] من وجهة نظر بارون فإن حكمة موسى تكمن في حقيقة أنه أسس عقيدة ليست الأرض ولا السيادة هما الجوهر أو الأساس فيها.

بناء على ذلك فإن فترة احتلال بلاد كنعان وإقامة المملكة الموحدة لا يحظيان سوى باهتمام هامشي نسبياً. ولكن كيف خرج العبريون من مصر واحتلوا بلدا كان عمليا تحت سلطتها؟ ربما حدث ذلك في فترة «ضعف الرقابة المصرية». لماذا قامت مملكة شاؤول وداوود «العظمى» التي وحّدت القبائل؟ في أعقاب ضغط الأعداء الخارجيين. لماذا تفككت المملكة الكبيرة؟ بسبب تناقضات وصراعات سياسية، وكذلك أيضاً في أعقاب تدخل مصر. وبما أن بارون سعى إلى سرد التاريخ الاجتماعي والديني لليهود، فإن السياسة الرسمية لم تحظ سوى بالقليل من اهتمامه. عوضاً عن ذلك فإنه يقدم لنا تحليلات إجتماعية متنوعة، وإن كانت - وهذا ما يجب الاعتراف به - مريبة للغاية بسبب غياب المصادر الموثوقة.

إن نزعة معاداة السياسة المستحكمة لدى بارون تقوده بالذات إلى تأييد المؤرخين التناخيين القدماء. وعلى الرغم من تحفظه من مدرسة ولهاوزن إلا إنه يقبل، أسوة بدوفنوف، الفرضية المتعلقة بوجود مؤرخ تناخي قديم يستخدم مراراً مصطلح «يهوه»، ووجود مؤلف آخر يفضل مصطلح «إلوهيم» (الله). وحسب رأيه فإن مصدر مصطلح «يهوفست» هو في مملكة يهودا بينما أتى مصطلح «إلوهيست» من إسرائيل. لكن كليهما - يقول بارون بإنفعال - لا يستويان إزاء الانقسام الرسمي، وبالنسبة لكليهما فإن «إسرائيل ويهودا وحدة لا تتجزأ»، مما يشكل تكاتفا ملموساً وذا مغزى على امتداد تاريخ اليهود. استخفاف كلا المؤرخين بالسيادة الرسمية وتفضيلهما الشعب الموحد عوضاً عنها لم يكن مألوفا على الإطلاق فيما يتعلق بممالك أخرى في الفترة القديمة، ويشكل إشارة للمستقبل. أما إمكانية أن يقوم محرر أو محررون متأخرون بإنتاج هذه الوحدة اللاهوتية - الأدبية فهذا ما لم يفكر به كما يبدو المؤرخ الأكاديمي المرموق.

خراب الهيكل والنفي وصفا لدى بارون بنبرة محايدة بل وتعلوها مسحة تنم عن شيء من الرضا والارتياح: «لم تعد هناك منذئذٍ ضرورة لأن يعيش المرء في أرض إسرائيل أو تحت سلطة إسرائيل لكي يعتبر يهودياً. حتى في المنفى، بعيداً عن أرضهم وتحت سلطة ملك أجنبي، استمر اليهود في كونهم يهودا من ناحية إثنية».[٦٦] وحسب رأيه فإن نسبة المنفيين من مجموع

السكان كانت أعلى مما قدر باحثون آخرون، وغالبيتهم آثروا العيش في المنفى. صحيح أنه لوحظت بوادر ذوبان ولكن «الإثنية» النفيسة، لحسن الحظ، ظلت تصون وتحمي هويتهم القومية. أما نزعة العالمية التي تسربت إلى اليهودية في الحقبة الفارسية فقد وازنتها تماماً نزعة الانعزالية المتطرفة. ففي فترة «العودة إلى صهيون» أسدى عزرا ونحميا خدمة جليلة لشعبهما حين قاما بإنقاذه عملياً عن طريق الانفصال «الإثني»، وبذلك قدما أيضاً بشكل غير مباشر خدمة عظيمة للبشرية جمعاء.[٦٧]

يسعى بارون على امتداد كتابه نحو خلق توازن بين المركزية الإثنية، التي تشكل وعيا مشتركاً بالأصل ووعياً روحياً خاصاً يقفان في مركز تعريف اليهودية، وبين عالمية إنسانية حملها معه الشعب اليهودي، حسب رأيه، إلى منفاه وجعلها جوهر وجوده وخلاصته. تجدر الإشارة إلى أن «الإثنية» لديه ليست ثقافة دينية مجردة ولا ثقافة علمانية ملموسة؛ على العكس فإن «الإثنية» اليهودية هي، من وجهة نظره، ضرب من «طريقة حياة» قائمة بمعزل عن منظومة العقائد والتعاليم الدينية.[٦٨] يبقى المعنى الذي يعطيه بارون للمصطلح طوال الوقت ضبابياً للغاية وذلك حتى لا يثير انتقادات أكثر من اللازم من جانب زملائه المؤرخين أو قراء الانكليزية الذين لا ينتمون لـ«الشعب» اليهودي. ومن ناحية عملية فقد كشف بذلك القاعدة الأيديولوجية لتعريف اليهودية كـ«إثنوس» سخي ونوعي يمكنه البقاء أو العيش إلى جانب مجموعات «العرق» الأخرى في قلب الأمة الأميركية الكبرى من دون أن يختلط بها أكثر من اللازم. وكما هو لدى دوفنوف، فإن دراسة التاريخ لدى بارون أيضاً يمكن أن تشكل جزءاً من طقوس وشعائر دينية لصيانة الهوية اليهودية، بل ولربما تحل مكان الدراسات الدينية التي قامت حتى ذلك الوقت بهذه الوظيفة الحيوية.

غير أن افتقار بحث بارون للتطلع نحو السيادة السياسية والعودة إلى «الوطن القديم»، بمعنى عدم وجود غائية قومية محددة في مؤلفه، أثار تبرماً وانتقادات من جانب مؤرخ مهم آخر.

٥

ز- تبلور أول، لا أخير، من صهيون

عندما صدر كتاب بارون في ثلاثينيات القرن العشرين الماضي، أختير يتسحاك باعر (١٨٨٨-١٩٨٠) ليكتب نقداً له في مجلة تسيون التي بدأت بالصدور في أواخر العام ١٩٣٥

في القدس. باعر أتى من ألمانيا العام ١٩٢٩، وإذا كان بارون صاحب أول كاتدرائية في الولايات المتحدة للتاريخ اليهودي، فقد حصل باعر على كاتدرائية جديدة من هذا القبيل في الجامعة العبرية الصغيرة الحديثة المولد.[٦٩] من هنا ربما تنبع اللهجة المؤدبة للمؤرخ «الفلسطيني» والتي تنم عن الاحترام والتقدير لزميله النيويوركي الواسع الشهرة والتأثير. غير أن هذه النبرة لم تغط كليا على نواة النقد الصلبة:

> يتعين على المؤرخ اليهودي أن يكتشف في فترة التناخ القوى الداخلية المهيأة لمواصلة العمل في الظروف المختلفة والمتغيرة من الفترات المتأخرة. لقد وجد بارون لنفسه في الفصول الأولى من تاريخ إسرائيل ذات البرنامج الثابت الذي استعرض في نطاقه تاريخ الجلاء حتى الوقت الحاضر. وبذلك فقد سد الطريق أمام الفهم العضوي.[٧٠]

لقد قرأ بارون تاريخ التناخ بمنظور «المنفى» بينما كان من المفروض أن يفعل العكس تماماً. فمفتاح فهم تاريخ اليهود يجب البحث عنه في المفهوم الذي أطلق عليه باعر، أسوة بأساتذته الألمان، المفهوم «العضوي»، وهو توجه متجانس ذو دلالة بيولوجية، ينبغي بمقتضاه الوقوف في المقام الأول على أصل الذوات البشرية من أجل الإمساك بطرف الخيط الموصل إلى فهم استمرار حركتهم في التاريخ. ويتسم تاريخ اليهود بوجود تواصل عضوي يجمع ويضفر كل مراحل تطوره منذ نشأته وحتى الوقت الحاضر في وحدة واحدة.[٧١] على الرغم من ثراء بارون البحثي وكتابته التصويرية فإن خطأه يتمثل في عدم فهمه لتلك القوى الداخلية لـ «الأمة اليهودية» والتي رسخت منذ القدم وما زالت تحركها حتى يومنا هذا. لقد فصل بارون العقيدة التوحيدية اليهودية عن أرضها في المرحلة الأولى من نشوئها ومن هنا راح يرسم بشكل خاطئ شتاتا مثاليا ومريحا للغاية. وتخلو كتابته من أي وصف لحنين إلى حياة طبيعية في أرض الوطن أو لتطلع إلى سيادة ذاتية واللذين لازما وميزا اليهود على امتداد تاريخهم.

أصدر باعر في برلين في العام ١٩٣٦، وقبل سنتين من كتابة هذا النقد كتابه منفى والذي كان بمثابة خلاصة نظرية لمجمل مسيرته الهستوريوغرافية في السنوات اللاحقة. في مستهل

هذا الكتاب يقرر باعر بشكل جازم أن «الكتب الدينية تتحدث عن الاصطفاء التدريجي لشعب الله، وتؤكد حقه في أرض الميعاد، أرض إسرائيل، وتثبت مكانته في تاريخ الشعوب». [٧٢]
وينهي باعر كتابه بطرح وجهة نظره وقناعاته الشخصية، والتي يجدر بنا بحكم أهميتها الحاسمة في هندسة الوعي التاريخي اليهودي - الإسرائيلي في الأجيال القادمة، أن نوردها بشيء من الإسهاب:

> أعد الله لكل أمة حصة من الأرض، وحصة شعب إسرائيل هي أرض إسرائيل، وهي مكانه الطبيعي. النفي يعني الاقتلاع من المكان الطبيعي، وأي شيء يقتلع من مكانه الطبيعي يفقد موطنه الطبيعي إلى أن يعود إلى مكانه. تشتت اليهود بين الأغيار يعتبر إذن معاكساً للنظام الطبيعي. وبما أن اليهود هم وحدة قومية واحدة، بل وبدرجة أسمى من سائر الأمم، فإن من الضروري أن تعود لتكون « أمة واحدة موحدة» (. . .) حركة الانبعاث اليهودي في أيامنا ليست، حسب عمق جوهرها، مرتبطة بالحركات القومية في أوروبا، وإنما هي عودة للوعي القومي في الزمن القديم، والذي كان قائماً قبل أي تاريخ أوروبي (. . .) ويدون بورتريه - أب مقدس ومشبع بالأحداث لا يمكن تصور أي فكر قومي في أوروبا (. . .) وإذا كنا اليوم قادرين على أن نستشرف من قراءة صفحات التاريخ المكسوة بغبار الأجيال ما يحمله الغد من أقدار جديدة، كما لو أن التاريخ ليس إلا تناسخا مستمرا لعملية تنبأ بها التناخ، فإنه يتعين على كل يهودي حيثما كان في شتات المنفى أن يعرف أن ثمة قوة تضع الشعب اليهودي فوق كل علاقة تاريخية - سببية. [٧٣]

جدير بالذكر أن هذا النص لم يكتب على يد قائد أو ناشط صهيوني فصيح اللسان أو شاعر رومانسي منفلت العقال، وإنما كتبه أول باحث مهني متخصص في شؤون التاريخ اليهودي والذي قيض له أن يعلم ويربي عدداً كبيراً من التلاميذ. كذلك فإن حقيقة كون الكتاب نشر

في ألمانيا النازية تعتبر مهمة لفهم طابع ومكونات الهوية القومية الخاصة التي تُطلّ بصخب وجموح من بين دفتيه.

وإذا كان غريتس قد كتب ضد ترايتشكه، فقد كتب باعر ضد المؤرخين الألمان الذين بلوروه، والذين تقبلت أكثريتهم الساحقة بتفهم، إن لم يكن بحماس، النظام الجديد في ألمانيا. إخراج اليهود من الجسم المحموم للقومية الألمانية وصل في العام ١٩٣٦ إحدى ذرواته، الأمر الذي حدا بالمؤرخ الصهيوني، الذي أقصي بفظاظة من وطنه ألمانيا، إلى استكمال عملية الإقصاء هذه ببلورة وعي مضاد مؤلم. غير أن المفارقة هي أن هذا الوعي الذاتي استمد مفاهيمه من ذات المتخيل القومي الذي غذى أساتذة باعر طوال عدة أجيال: الأصل يحدد الجوهر وهدف هذا الأخير هو العودة إلى جذوره، إلى أرض منبته الأول، التوتوني أو العبري. الميثة التناخية التي تدل لدى باعر على الأصل تضفر بناء على ذلك أيضاً تطلعاً قوميا محدداً كان حتى ذلك الوقت مرتبكاً وخجولاً، ألا وهو الانفصال عن «المنفى» الغريب والعودة إلى رحم الأرض الدافئة التي أنجبت الشعب المختار، والتي يشكل التناخ الدليل الأسمى على هوية أسيادها.

إن العام، الذي صدر فيه كتاب منفى، شهد أيضاً حدثاً أكاديمياً رسم صورة كل الهستوريوغرافيا المستقبلية في إسرائيل. فعلى الرغم من أن نموذج الأكاديمية الأوروبية شكل ركيزة أساسية لها، فقد قررت الجامعة العبرية عدم إقامة قسم واحد للتاريخ وإنما إقامة قسمين منفصلين كلياً: الأول دُعي «قسم تاريخ شعب إسرائيل وسوسيولوجيا اليهود» فيما سمي الثاني «قسم التاريخ». [٧٤] ومنذ ذلك الوقت صار مبدأ الفصل هذا قانوناً صارماً في جميع أقسام التاريخ في جامعات إسرائيل، يتعين بموجبه تدريس دراسات التاريخ اليهودي بشكل منفصل عن تاريخ «الأغيار»، بدعوى أن مبادئهم، أدواتهم، مفاهيمهم، ونبض الزمن في هذه الدراسات مختلف كلياً.

وباعر، الذي تحفظ في البداية من هذا التقسيم الأكاديمي الغريب، سرعان ما تحول إلى نصير متحمس له ذلك لأنه لاءم في نهاية المطاف توجهه المبدئي في فهم ودراسة التاريخ. وكان باعر قد أسس - قبل سنة واحدة من هذا القرار المصيري- بالتعاون مع بن تسيون دينور (دينابورغ ١٨٨٤-١٩٧٣)، وهو المؤرخ الثاني الذي حصل في العام ١٩٣٦ على وظيفة أستاذ في التاريخ اليهودي في الجامعة العبرية، مجلة تسيون (صهيون) التي أضحت منبراً مركزيا لمعالجة وتسويغ أبحاث الماضي اليهودي في فلسطين الانتدابية ولاحقاً في إسرائيل السيادية. [٧٥]

أما زمانيم (أوقات)، وهي المجلة العبرية الأولى التي تبحث في التاريخ «العام»، فقد تأسست في إسرائيل فقط في أواخر سبعينيات القرن العشرين.

على الرغم من أن الاقتباسات الآنفة تدل على أن باعر رأى في التناخ نقطة الانطلاق الشرطية للتطور «العضوي» لكل الماضي اليهودي، إلاّ إنه نفسه لم يتخصص تماماً في الفترة القديمة وإنما تخصص في العصور الوسطى، وفيما بعد، في الستينيات، «رجع قليلاً إلى الوراء» إلى فترة مملكة الحشمونائيم. ولى زمن التوليفات الواسعة دون رجعة، ولم يعد أي مؤرخ مهني في عالم الأكاديمية العبرية يسعى من الآن فصاعداً نحو عرض «سولو» (منفرد) للرجوع إلى المشروع الريادي لغريتس ودوفنوف وبارون.[٧٦] فمتطلبات العالم الأكاديمي الدولي، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، فرضت على البحث العبري الغض قواعد ومعايير معينة لم يكن من السهل دائماً تجاوزها أو القفز عنها. باعر، الذي التزم في أبحاثه التجريبية جانب الحرص والحذر (فقد كان تلميذاً نموذجيا للجامعة الألمانية ورجل أرشيفات جلي)، واظب من جهته على الادعاء بأن مهنته تملي عليه أن يكون مخلصا للحقائق. لذلك، فقد كان مستعداً، على سبيل المثال، للاعتراف بأن يوليوس ولهاوزن وزملاءه قوضوا، بحق، الخطاب التاريخي التناخي، وربما ينبع من هنا أيضاً تردده وإحجامه عن الانشغال المباشر في الحقبة التناخية. مع ذلك فقد أملى عليه واجبه كمؤرخ قومي عدم المس بالميثة المؤسسة وهو ما دفعه إلى كتابة الأقوال الآتية:

> كان غريتس اليهودي الوحيد الذي كتب من خلال وجهة نظر مستقلة أصيلة تاريخ اليهود حتى خراب الهيكل الأول، ولولا الاستنتاجات التوراتية التي خلص إليها في أواخر أيامه في نقده للتناخ وتاريخ تلك الحقبة لكان الجزآن الأول والثاني من كتابه قد اعتبرا بحق من أروع الكتب التي كتبت عن هذه الفترة، ومن منظور تطور المهنة سيكونان مهمين للعالم.[٧٧]

يعكس التناقض الإشكالي الذي ينطوي عليه هذا التصريح تماماً المأزق الذي واجهه أحد مؤسسي الهستوريوغرافيا القومية في إسرائيل. فقد تأرجح طوال الوقت بين اللاهوتي والعلمي في حين بقي الميثي حاسماً لكنه يكبح من حين إلى آخر بواسطة الحقائق البسيطة و«الآثمة». في ضوء ذلك، وحين جعلت ثقافة إسرائيل الماضوية، في خمسينيات القرن،

من التناخ «المؤمم» موقد قبيلتها، وتخيلت أنها تعيش مجدداً هذا الماضي من خلال «النهضة المتجددة»، انضم باعر، المؤرخ «الفلسطيني- الصهيوني» الأول، إلى حالة الانفعال والنشوة العامة بل وأضفى عليها إطارا علميا قيما:

> بدون حقبة التناخ لا يمكننا إدراك ميزة تاريخ شعب إسرائيل. فحقبة التناخ تشكل مثالاً ونموذجاً لكل الفترات التالية (. . .) وكما هو معروف فقد طرأ في الجيلين الأخيرين تحول في بحث فترة التناخ. وفقاً لآراء كانت مقبولة قبل خمسين سنة على وجه التقريب، فقد كان بنو إسرائيل في البداية أمة كسائر الأمم؛ النزعة الثيوقراطية التي نجدها في طبيعة هذه الأمة، هي- حسب هذا الرأي - ثمرة تطور متأخر، حصل في فترة قريبة، قبل وبعد خراب الهيكل الأول (. . .) أما التقاليد التناخية التي تصف بداية الأمة - فترة الآباء وفترة جيل الصحراء- كوضع مثالي قديم، فهي عملية بناء لا أساس لها في الواقع التاريخي. هذه النظرية بشأن تاريخ اليهود استبعدت من جانب البحث الحديث. وفقاً لوجهات النظر السائدة حالياً في نقد التناخ، فإن أبانا إبراهيم هو شخصية تاريخية تزعمت طائفة دينية، كما أنه كان النموذج والمعلم الأول للحركة الإصلاحية التي قادها الأنبياء التقليديون، إن الوصف المثالي لليهود يتحلقون في الصحراء حول «خيمة الاجتماع» وسحابة الله التي تسير أمام المخيم، لا يمكن أن يكون من نتاج الخيال المتأخر فقط.[٧٨]

شاطر هذا التقدير الهستوريوغرافي الجازم أيضاً المؤرخ دينور، زميل باعر وصديقه المقرب. غير أن دينور، الأكثر هيمنة بين الاثنين، كان متحرراً أكثر من التوتر الذي أشاعته القيود العلنية التي فرضها اختلاق القومية؛ لقد كان دينور على رأس الذين صنعوا القيود.

يمكن القول إنه إذا كان غريتس هو أول من وضع أسس وسقالات عملية بناء القومية اليهودية بأثر رجعي، فإن دينور هو الذي وضع اللبنات لتلك الأسس، واستكمل صب السقوف بل

وثبت نهائياً النوافذ والأبواب. وقد قام بذلك ضمن عملية مزدوجة: كمحاضر في التاريخ اليهودي، لعب دينور، سوية مع باعر، دوراً مركزياً في صوغ ميدان علاقات القوة البحثية. وكناشط ثقافي حزبي في اليسار الصهيوني، وكعضو في الكنيست الأول، ومنذ العام ١٩٥١ كوزير للتربية والتعليم في دولة إسرائيل، أصبح المهندس المركزي لكل دراسات الماضي في مؤسسات التربية العبرية.[٧٩]

دينور، الذي ولد في أوكرانيا وتلقى تعليمه في مدرسة دينية يهودية في فيلنوس وواصل دراسة التاريخ في ألمانيا، كان قد باشر مشروعه الهستوريوغرافي الخاص قبل أن يعيّن في الثلاثينيات محاضرًا في الجامعة العبرية في القدس. ففي العام ١٩١٨، وقبل ثلاث سنوات من هجرته إلى فلسطين الانتدابية، نشر في كييف باللغة العبرية كتابه تاريخ إسرائيل الذي يشكل الجزء الأول في مشروع حياته المركزي كباحث: جمع وتوثيق المصادر والشهادات التي يمكن بواسطتها صوغ رواية متسلسلة و«عضوية» لتاريخ اليهود.[٨٠] واستكمل هذا البحث لاحقاً في سلسلة الأجزاء المثيرة إسرائيل في المنفى والتي يفترض أن تغطي مجتمعة «مجمل» التاريخ اليهودي.[٨١] المصادر والوثائق الكثيرة والمتنوعة أعدت وعرضت وفق التسلسل الزمني للأحداث والمواضيع، وقد جاءت بصورة عامة مصحوبة بشرح مقتضب ومتماسك وجهّ القراء العبريين نحو قراءة «عضوية» للتاريخ.

يمكن اعتبار إنجاز هذا الجمع الموثق بمعان معينة استكمالا لمشروع غريتس الريادي. فإذا كان بحث المؤرخ الألماني- اليهودي بمثابة تمرد على الخط الرسمي الذي عبرت عنه الآراء السائدة في حينه بين المثقفين من أصل يهودي في ألمانيا وحتى في أوروبا قاطبة، فقد أعتبر الكتاب الذي حرره دينور، على غرار كتاب شالوم بارون الذي صدر في الفترة نفسها تقريباً، بمنزلة الهستوريوغرافيا النظامية والمعيارية للماضي اليهودي، بل وتتحول بالنسبة لجمهور قراء العبرية في فلسطين إلى رواية مهيمنة ينظر إلى أي جنوح عنها، إذا ما حصل، على أنه سلوك غريب وحتى مُعادٍ. أصبحت الآن «الحقيقة» التاريخية - القومية مجموعة ليس فقط في قصص مؤرخين «غير موضوعيين» قلائل وإنما في توثيق «علمي موضوعي» ومنهجي.

كما أسلفنا فإن دينور خصّص الجزء الأول من كتابه تاريخ إسرائيل لحقبة التناخ. وبعد تسلمه لوظيفته في الجامعة العبرية قام بإعادة تحريره وتوسيعه بشكل ملموس وشرع في نشره تحت عنوان تاريخ إسرائيل - إسرائيل في أرضه.[٨٢] وعلى الرغم من الاختلاف بين طبعة

العام ١٩١٩ وبين الجزء الأول من الطبعة الموسعة في العام ١٩٣٨، فقد ظلت الإستراتيجيا التي اتبعها في خلق هذه المصداقية الوضعية في التاريخ متشابهة. فقد أخذ دينور التناخ وقام بتفكيكه إلى «قطع»، ومن هنا جاء الكتاب بأكمله عبارة عن عملية تحرير محكمة لاقتباسات مأخوذة من كتاب التوراة بجميع أسفاره والتي دمجت ضمن مواد أخرى في عدد قليل من الوثائق النقوشية التي اكتشفت في حفريات أثرية في الشرق الأوسط، في جمل قليلة لمؤرخين يونانيين ورومانيين، وفي ملاحظات قصيرة أستعيرت من التلمود.

وبطبيعة الحال فإنه يستهل بتحري اسم «إيرتس يسرائيل» (أرض إسرائيل) ووصف حدود أرض الميعاد الموسعة، [83] ويستمر في استرجاع تسلل العبريين إليها ونزوحهم إلى مصر وعودتهم ثم احتلالهم لأرضهم الموعودة وتأسيس المملكة الموحدة وهلم جرا. وهو يقدم كل فقرة تناخية كشهادة موثوقة عن الزمن الذي يتحدث عنه. خضع اللاهوت بأكمله تقريباً لعملية غربلة، فيما استبدل كلام الله، الذي يرد في كل صفحة تقريباً من صفحات التناخ، ببعض من المصادر غير التناخية التي ورد ذكرها. ويمكن القول إن دينور جعل من الكتاب المقدس، بعد أن جرده من الميتافيزيقيا الإيمانية، بمثابة عقيدة تاريخية قومية صرفة، وبات باستطاعة قليلي الصبر أن يقرأوا كتاب التناخ بشكل «موارب»، وأن يقفزوا عن الفروض الإلهية مع البقاء مخلصين لفرائض الحقيقة القومية فقط.

تدل هذه المقتطفات في المحصلة على أن دينور، ورغم أنه كان في المرحلة الأولى من حياته المهنية مدرساً للتناخ، [84] لم يعتمد على هذا الكتاب ككتاب تعليمي ناجع. من هنا على ما يبدو نبع قراره بـ «إعادة كتابته» من جديد ليتواءم مع روح «العلم» في عصره. هذا لا يعني أنه شكك للحظة في تاريخ الكتب القديمة. فمن إبراهيم العبري وحتى عودة صهيون تمسك دينور بكل حيثية أو واقعة، ورفض جملة وتفصيلاً نقد مدرسة ولهاوزن لكتاب التناخ وكان واثقاً بأن «قصص الآباء ليست انعكاساً لحقبة الأنبياء وإنما هي مخلفات عصور فترات ما قبل الآباء». [85] وأكثر من ذلك فقد اعتقد خلافاً للفرضيات السائدة، أن اليونانيين ليسوا هم المؤرخون الأوائل، وإنما هم بالذات كتبة التوراة القدماء، ولذلك نجده، كباحث مهني، لا يتورع عن القول بشكل جازم:

> لقد أدخلت التأرخة التناخية تجديداً جوهرياً مهما إلى الهستوريوغرافيا. هذا التجديد تمثل في إضافة ثلاثة أمور:
> أ) الدقة والتمحيص في الوقائع. فالأحداث هي «سر الله»

ولا يمكن معرفته دون التدقيق أو التمحيص؛ ب) استخدام التأرخة التناخية لمصادر أرشيفية ورسمية؛ ج) نهجها البراغماتي في فهم وتفسير الأمور. لذلك يجوز لنا أن نرى في الهستوريوغرافيا التناخية أكثر من أية تأرخة أخرى بداية الهستوريوغرافيا الحديثة.[٨٦]

إن هذه الهستوريوغرافيا العريقة و«شبه العلمية»، والتي خضعت كما أسلفنا لشيء من التعديل على يد المؤرخ القومي من القدس، يمكن أن تفيدنا في شكل أساس من أجل التعرف على التمييز فيما يتعلق بالأصل العرقي والديني والاجتماعي والقطري واللغوي والسياسي لـ «القومية» اليهودية.[٨٧] فالكتابة التاريخية، بالنسبة لدينور، كانت في المقام الأول سيرة ذاتية قومية، بمعنى تاريخ مُجنَّد. لذلك يتعين على باحثي الماضي الصهيونيين أن يرفضوا فوراً تقسيم التاريخ إلى «تاريخ العبريين» و«تاريخ اليهود»، وفقما درج عليه مثقفون غير يهود، وأن يؤكدوا في المقابل على التواصل المتجانس في صيرورة وتطور «شعب إسرائيل» منذ نشأته وحتى الآن.[٨٨]

وقد تمثلت درّة التاج لمساهمة «الهستوريوغرافيا التناخية» في تشكيل الوعي القومي، بطبيعة الحال، في توكيد ارتباط هذا الوعي بـ«أرض إسرائيل» وتوطيده. وهذه الأرض الواسعة، التي تشمل بالطبع الباشان والجلعاد شرقي الأردن، هي الأرض المخصوصة لـ «شعب إسرائيل»، وهل هناك أفضل من التناخ دليلاً على حقوق اليهود التاريخية في الأرض التي خصصت لهم وحدهم؟! على غرار باعر، بل وبحماس أشد منه، استشهد دينور مراراً وتكراراً بسفر الأسفار ليثبت مركزية «أرض إسرائيل» في الحياة الطويلة للأمة، والتي لم تنقطع على مدار وجودها في «منفاها» طويل السنين عن الحنين للعودة إلى وطنها.[٨٩]

بناء على ذلك فإن «تأميم» كتاب التناخ وتحويله إلى كتاب تاريخي موثوق، بدأ في الانطلاقة الرومانسية لهاينريخ غريتس، ثم طور بحذر «منفوي» على يد دوفنوف وبارون، واستكملت هذه العملية لتصل ذروتها على يد مؤسسي الهستوريوغرافيا الصهيونية الذين كان لهم بالتأكيد دور لا يستهان به في الاستملاك الأيديولوجي للأرض القديمة. وقد بات يُنظر إلى المؤرخين الأوائل الذين كتبوا باللغة العبرية الحديثة، والتي اعتبرت خطأ من وجهة نظرهم بأنها تطور مباشر للغة التناخ[٩٠]، على أنهم الكهنة الرئيسيون والأكثر شرعية في تصميم بانثيون الذاكرة «الطويلة» للقومية اليهودية.

ح - السياسة وعلم الآثار

يمكن الإشارة من ضمن نشاطات دينور المتنوعة إلى مشاركته في منتدى التناخ الدائم الذي التأم في الخمسينيات في منزل رئيس حكومة إسرائيل الأول، دافيد بن غوريون. فزعيم الدولة الكاريزماتي لم يكن فقط قارئاً مخلصاً للكتاب العبري العتيق، وإنما نجح أيضاً في استخدامه بحكمة وذكاء كقائد ومخطط سياسي. لقد أدرك في مرحلة مبكرة نسبياً أن الكتاب المقدس يمكن أن يتحول إلى كتاب علماني- قومي بحيث يشكل منهلاً مركزياً لتصاوير ماضوية جماعية ويساهم في تحويل مئات الآف المهاجرين الجدد إلى شعب موحد متكاتف ويربط الأجيال الشابة بالأرض.

استخدم بن غوريون قصص التناخ كأرضية لخطاب سياسي يومي، وكان تعاطفه مع موسى أو مع يهوشع عميقاً وصادقاً على ما يبدو. ومثلما كان زعماء الثورة الفرنسية واثقين من أنهم يلعبون دور السيناتورات الرومان في الزمن القديم، كان بن غوريون أيضاً ومعه زعماء «الثورة» الصهيونية الآخرون وكبار العسكريين والمثقفين «الرسميين»، مقتنعين أن مشروعهم التاريخي ما هو إلا بروفة شاملة للاحتلال التناخي للبلاد وإقامة دولة فيها على غرار مملكة داوود. لقد نال العمل الراهن مغزاه فقط على أرضية الأحداث المعيارية التي جرت في الماضي. صحيح أن الثوريين حلموا في الحالتين بالتوازي بصنع إنسان جديد تماماً، غير أن المواد التي استخدمت في عملية البناء هذه اشتقت من ماض ميتافيزيقي. ففي المتخيل التاريخي لبن غوريون كانت إسرائيل الجديدة مملكة الهيكل الثالث، وعلى سبيل المثال عندما احتل الجيش الإسرائيلي كامل صحراء سيناء في حرب العام ١٩٥٦ ووصل حتى شرم الشيخ، وجدنا بن غوريون يخاطب الجنود المنتصرين بحماس مسيحاني تاريخي قائلاً:

> نستطيع أن نردد مجدداً نشيد موسى وبني إسرائيل القديم (. . .)
> بهمم جبارة ومتضافرة لكل أذرع الدفاع الإسرائيلي مددتم أيديكم
> لتصافحوا الملك سليمان الذي طور إيلات كأول ميناء إسرائيلي
> قبل ثلاثة آلاف سنة (. . .) وستعود يوطفات المسماة تيران،
> التي كانت لغاية ما قبل ألف وأربعمائة عام دولة عبرية مستقلة،
> لتكون جزءاً من مملكة إسرائيل الثالثة.[٩١]

وإلى المنتدى أو المحفل المرموق الذي عقده بن غوريون مرة كل أسبوعين في منزله، والذي غطت الصحف اليومية أحياناً ما كان يدور فيه من مناقشات، دعي للمشاركة فيه مؤرخون مهنيون وأكاديميون متخصصون في تفسير كتاب التناخ وسياسيون كانوا أيضاً من هواة البحث. وكان في عداد المشاركين الدائمين، عدا عن دينور، البروفسور يحزقئيل كويفمان، المفسر الأصولي المعروف للتناخ، والبروفسور بنيامين مازار، عالم الآثار التوراتي المركزي، بالإضافة إلى رئيسي الدولة - في ذلك الوقت وفيما بعد - يتسحاك بن تسفي وشنيئور زلمان شازار وعدد آخر من المثقفين والسياسيين البارزين. كانت اجتماعات هذا المنتدى بمثابة ملتقى للعصف الفكري والسياسي الذي وجه البحث الأكاديمي بنفس القدر الذي صاغ فيه رأيا عاماً وعكس قيمه ومعطياته على مجمل جهاز التعليم. من بين المسائل التي ناقشها المجتمعون: تعداد «بني إسرائيل» عند خروجهم من مصر؛ أشكال وجودهم في فترة احتلال أرض كنعان؛ عدد الملوك الذين هزمهم «بنو إسرائيل» عند الاحتلال. . . وما إلى ذلك. لم يكن من باب الصدفة أن سفر يهوشع كان الأكثر شعبية ورواجاً في النقاشات الصاخبة كذلك كان يهوشع بن نون نفسه النجم المركزي فيها.[٩٢] إضافة إلى ذلك فقد شارك بن غوريون في إجتماعات علنية حول التناخ، وساهم في مبادرة لتنظيم مسابقة في التناخ تحولت إلى مهرجان قومي إعلامي، كما شجع زخم الحفريات الأثرية، مع أنه لم يمل كثيراً إلى الاعتماد على مكتشفاتها غير المتوقعة.

ولعلها حالة فريدة في التاريخ المعاصر أن يجد زعيم دولة كل هذا المتسع من الوقت لينغمس ويشارك بصورة فعالة جداً في مسائل هستوريوغرافية، الأمر الذي يدل ربما على مركزية «الميثة التاريخية» التناخية في الهندسة الأيديولوجية الصهيونية. فلو تأملنا على سبيل المثال مجموعة مقالاته تأملات في التناخ فلسوف نندهش من أسلوبه الكتابي المرن الذي يتراوح بين البراغماتية السياسية المراوغة وبين الإيمان الصادق والخاص بـ«الحقيقة» الماضوية.[٩٣] وكان قد صرح مراراً وتكراراً بأن سفر الأسفار هو هوية الشعب اليهودي ونعم هو البرهان لصك الانتداب على «أرض إسرائيل». كان فهمه للتاريخ بسيطاً وسلساً:

> بخروجنا إلى المنفى أقتلع شعبنا من الأرض التي انبثق فيها التناخ، وأنتزع من إطار الواقع السياسي والروحي الذي تكوّن داخله (. . .) في المنفى شوهت صورة شعبنا، كما شوهت أيضاً

صورة التناخ. فباحثو التناخ المسيحيون، الذين كانت لديهم ميول وتوجهات مسيحية ولا سامية، قلبوا التناخ إلى ملائم للمسيحية، حتى أنه لم يعد بإمكان فقهاء إسرائيل الذين اقتلعوا من بيئة التناخ ومناخه الروحي والمادي، فهم سفر الأسفار كما يستحق. الآن فقط، بعد أن أصبحنا مجدداً شعباً حراً في وطنه، عدنا لنستنشق من جديد الهواء الذي أحاط التناخ في صيرورته. ويخيل إليَّ أنه بات في مقدورنا الآن الوقوف على ماهية وحقيقة التناخ، سواء التاريخية والجغرافية أو الدينية والثقافية.[٩٤]

بناء على ذلك فقد كان باحث التناخ المفضل لدى بن غوريون هو يحزقئيل كويفمان، الذي آمن تقريباً بكل «الحقائق» التناخية، ورأى في تطور العقيدة التوحيدية اليهودية حدثا قديما جداً وغير متكرر. في مجال المنهج العلمي اعتمد بن غوريون في شكل أساس على دينور، المهندس المركزي للهستوريوغرافيا القومية. وكما هو معروف فإن هذين الباحثين الضليعين، خلافاً ليوست أو ولهاوزن، تنفسا الهواء الذي استنشقه إبراهيم العبري أو يهوشع بن نون.[٩٥]

أجاز بن غوريون، السياسي الذي كان طوال حياته مثقفاً محبطاً، لنفسه أيضاً تطوير تفسير من لدنه للتوراة. فقد ادعى على سبيل المثال أن العبريين الذين آمنوا بإله واحد، عاشوا في أرض كنعان ردحاً طويلاً من الزمن قبل مجيء إبراهيم وأن ذلك هو السبب الذي جعل مؤسس الأمة يهاجر إلى بلدهم بالذات.[٩٦] لذلك فإن التاريخ القومي أقدم بكثير من ناحية عملية، مما يقدره الباحثون الصهيونيون المهنيون. كذلك طرح بن غوريون فرضية مؤداها أن هؤلاء العبريين الوطنيين لم يهاجروا إلى مصر بل ظلوا دائما في البلاد وأن عائلة واحدة منهم فقط هاجرت إلى مصر. وهكذا وعلى الرغم من أن خروج مصر حقيقة تاريخية لا جدال فيها، فإن إستمرارية وديمومة التشبث بأرض الوطن لم تنقطع أو تتوقف وبالتالي لا يصح الافتراض أن الشعب ولد وتبلور، لا قدَّر الله، فوق أرض غريبة. إلى ذلك، طرح بن غوريون أيضاً أسئلة «ثاقبة» من قبيل: كيف حافظ العبريون على اللغة العبرية طوال أربعمائة وثلاثين سنة من نفيهم في أرض الفراعنة؟ أو لماذا انقسموا فجأة، بعدما كانوا شعباً واحداً بقيادة زعيم واحد في زمن موسى ويهوشع، إلى أسباط منفصلة؟ الإجابات التي قدمها بن غوريون كانت دائماً قومية بامتياز. ومن ناحية عملية فقد كان موقفه متسقاً مع الهستوريوغرافيا الرسمية بل

وصيغ في ضوئها:

> حين أجد تناقضاً بين أقوال التناخ وبين المصادر الخارجية (مثل المكتشفات الأثرية أو الإبيغرافية) فإنني لست ملزماً بقبول صيغة المصدر الخارجي بالذات. أليس من الممكن أن تخطئ هذه المصادر أو أن تشوه الحقائق؟ يحق لي من ناحية علمية صرفة قبول شهادة التناخ، حتى وإن عارضها مصدر خارجي، طالما أنه لا توجد تناقضات داخلية في هذه الشهادة، أو إذا لم يكن واضحاً تماماً أن هذه الشهادة مشوشة.[٩٧]

على الرغم من هذا التوجه «العلمي» والعلماني فقد كان بن غوريون يعتمد أيضاً، حين تقتضي الحاجة ذلك، على الفروض الإلهية. على سبيل المثال كان باستطاعته أن يكتب بأن «الحدث الكبير الذي يوجد له مغزى حاسم في التاريخ اليهودي هو وهب أرض كنعان لذرية إبراهيم وسارة».[٩٨] حسب مختلف الآراء، لم يكن في مقدور أي مصدر خارجي أن ينقض أو أن يدحض هذه الشهادة القاطعة للراوي التوراتي فيما يتعلق بالوعد الإلهي. وبذا فإن الزعيم القومي، الموجه من جانب المؤرخين، قاد بمثل هذا المزاج الفكري- المسيحاني ثقافة قومية كاملة.

في السنوات الأولى لقيام دولة إسرائيل نمّت سائر النخب الفكرية والثقافية عبادة الثالوث المقدس «السفر- الشعب - الأرض»، وأضحى التناخ أيقونة مركزية في تصميم وهندسة الوطنية «المتجددة». وأُرغِمَ موظفو الدولة على عبرنة أسمائهم، اعتمادا على مستودع الأسماء التناخي بصورة عامة، في حين فعلت ذلك البقية الباقية، التي سعت قدر المستطاع إلى الانتماء والتقرب من النخب القديمة، طواعية وحتى بحماس وشغف. أسماء العائلة اليهودية «المنفوية» للآباء والأمهات مُحيت إلى الأبد، وأخذ الأبناء يحملون أسماء نادرة لأبطال من التناخ ساحرين ومنتصبي القامة. ولم تقتصر العبرنة على أسماء الناس فحسب، بل أيضًا أسميت كل مستوطنة جديدة أقيمت في البلاد باسم عبري قديم. وكان ذلك أولاً بهدف محو الاسم العربي المحلي إلى الأبد، وثانياً من أجل المساهمة في قفزة عقلية فعالة عن حقبة « المنفى» الطويلة التي أسدل الستار عليها نهائياً مع إقامة الدولة.

ولكن، يجدر لفت النظر الى عدم فرض سلطة الدولة الجديدة تأييد التناخ على المؤسسات التربوية. فأجهزة التدريس في مرحلة ما قبل الدولة وحقل الأدب حديث العهد قد أنتجا التناخ

قبل ذلك بكثير كمؤشر مركزي في صياغة وعي الماضي للمستهلكين القوميين.

إن الإنتلجنسيا الواسعة، التي ضمت مدرسين أدباء، شعراء، وكتاب مقالات، سبقت المؤسسة الأكاديمية «العليا» في فهم الصبغة «الصحيحة» للماضي اليهودي وقيمته في الصياغة الأيديولوجية للحاضر.[99] فمع توسع الاستيطان في أوائل القرن العشرين وإقامة المدارس العبرية الأولى، أضحى التناخ كتاباً تربوياً- قومياً يدرس في حصص تعليم مستقلة، وليس كجزء أساس من تعليم اللغة والأدب (هذا الأسلوب التعليمي القومي الناجع ما زال متبعاً كما هو معروف حتى الآن وينظر له كشيء بدهي في الثقافة السياسية في إسرائيل). فالمدرسون المهاجرون، وأولئك الذين أصبحوا مدرسين بعد قدومهم إلى فلسطين، لم ينتظروا النخب الجامعية والرسمية كي يدركوا الفائدة الكامنة في تحويل كتاب التناخ إلى نص نموذجي في تدريس ومعرفة الماضي الجماعي.[100] هؤلاء قرأوا بإمعان هاينريخ غريتس، وشمعون دوفنوف وزئيف يعفيتس، وأدركوا جيداً الوظيفة المزدوجة التي يمكن للكتاب المقدس أن يؤديها في نحت وتصميم الهوية القومية، والمتمثلة أولاً في إيجاد نقطة انطلاق «إثنية» لوجود طوائف دينية مشتتة ومتنوعة في أرجاء العالم، وثانيا خلق القناعة الذاتية بحق السيادة على البلاد.[101]

دارت الـ «عبرنة» التي بدت تتقوى في مؤسسات التعليم حول نموذج قديم لبطولة شعبية ووطنية متفاخرة. مملكتا داوود وسليمان العظيمتان لا يضاهيهما في الشعبية سوى مملكة الحشمونائيم التي اعتبرت على القدر نفسه من الأهمية. وقد رغب المدرسون في أن يكبر تلاميذهم ليكونوا مشابهين، ليس لآبائهم وأجدادهم الضعفاء، وإنما لأولئك المزارعين أو المحاربين العبريين المتشبثين بالأرض الذين ساروا في خيالهم الخصب تحت قيادة يهوشع الفاتح والقضاة الأبطال العسكريين أو شاؤول وداوود، «ملوك إسرائيل»، الذين كانوا كما هو معروف قادة عسكريين لامعين أيضاً. أما الشعور بالانتماء الفطري فقد جرى إكسابه للتلاميذ بواسطة عدة وسائل مشتركة: كتب تعليم تاريخ جديدة، دروس في التربية الوطنية، تنظيم رحلات مدرسية شاقة لتكون مكملة للتعليم النظري المجرد بمشاهد ومناظر ملموسة، وكل ذلك كما أسلفنا في نطاق مسار تعليم تناخي علماني منفصل. عقب قيام الدولة تحولت هذه الأساليب والطرق التعليمية إلى قواعد وأعراف أساسية في جهاز التعليم الرسمي على اختلاف فروعه.

إذا ما كنا راغبين في تكوين فهم معين عن نتائج استخدام التاريخ القديم في عملية التشكيل الأيديولوجي لجيل «الصابرا» (اليهود المولودين في إسرائيل) الأول، فإن من الجدير بنا أن

نتأمل كتاب موشيه دايان العيش مع التناخ. فهذا الكتاب الذي وضعه أحد الأبطال البارزين للمجتمع الجديد، يمكن أن يشكل نموذجاً جيداً لأساليب استيعاب متخيل قومي يتناغم تماماً مع أهداف سياسية لمجتمع استيطاني. وقد أُستهل هذا الكتاب بالعبارات التالية:

> تعرفت على قصص التناخ حين كنت صبياً غضاً. فمعلمي، مشولام هاليفي، لم يكتف فقط بتدريس وتفسير الكتاب الذي يروي قصة بدايات شعبنا، وإنما جعله أيضاً قابلا للإدراك والرسوخ في أذهاننا. فالأشياء التي مضى عليها ثلاثة آلاف وأربعة الاف عام بدت وكأنها ماثلة فينا وأمام أعيننا. الواقع المحيط بنا ساعد الخيال في القفز عن الزمن والعودة إلى ماضينا القديم، إلى آبائنا وأجدادنا وأبطال شعبنا. اللغة الوحيدة التي عرفناها ونطقناها كانت اللغة العبرية، لغة التناخ. المرج الذي سكنا فيه، مرج يزراعيل، والجبال والأنهار المحيطة بنا، الكرمل والجلبواع، الكيشون والأردن، جميعها ورد ذكرها في التناخ.[١٠٢]

ينتقل رئيس هيئة أركان الجيش العامة ووزير الدفاع الأسبق بعد هذه المقدمة ليصف بكلماته الخاصة رحلات إبراهيم، إسحق، ويعقوب المنضفرة في قصص شخصية عن فترة طفولته وصباه. وتتعانق السياقات القصصية في الزمنين (القديم والحديث) بشكل حميمي حتى أنه يخيل للوهلة الأولى أن الحديث يدور على زمن أزلي واحد ألغي البعد التاريخي فيه. فوصف الخروج من مصر والسير في صحراء سيناء يرتبطان بحرب العام ١٩٥٦ الحديثة. كذلك وُصِفَ احتلال أرض كنعان بصورة مؤثرة ومتصلة بشكل طبيعي بحرب العام ١٩٤٨، وأكثر من ذلك، باحتلال الضفة الغربية في العام ١٩٦٧. وتتجلى جميع حروب إسرائيل ضد العرب في رمزية انتصار داوود الصغير على جوليات العملاق.[١٠٣] ووفقاً لرؤية دايان فإن التناخ يشكل التبرير الأسمى للتواجد والاستيطان اليهودي في العصر الحديث، ومن هنا فإن كل معركة ما هي إلاَ صدى لأفعال قديمة. وينتهي الكتاب بالتعبير عن تعطش مكشوف لأن تكون إسرائيل مشابهة لمملكة داوود القوية والعيش في «أرض إسرائيل واحدة» تمتد من النهر إلى البحر، ومن صحراء سيناء وحتى الحرمون (جبل الشيخ).

وتظهر على امتداد الكتاب صور خلابة للأرض «اليهودية» القديمة مصحوبة بمشاهد تناخية مستعارة من الثقافة المرئية المسيحية. ومن باب الإضافة دمجت أيضا صور لمكتشفات وقطع أثرية بينما يظهر مؤلف الكتاب في عدد من الصور وهو يمسك في يديه مجموعة لا بأس بها من هذه القطع الأثرية. ولا يخفي دايان ولعه الشديد باقتناء القطع الأثرية، وهو ولع لازمه كل حياته، حيث يُشاهد القارئ صوراً من الحديقة الخاصة للقائد العسكري اليهودي العصري والتي بدت تغص بخليط كبير من المقتنيات والقطع الأثرية. وقد تحول منزله بمرور السنوات إلى ما يشبه صورة مصغرة لـ «أرض إسرائيل» التناخية، ويمكن القول إن مجموعة مقتنياته الأثرية الضخمة والقيمة - والتي جمع قسم منها في نطاق عمليات سرقة بكل معنى الكلمة، مارسها بنفسه- تجسد تماماً ماهية سيادة سليل المستوطنين الجريء على «أرض الميعاد». ومثلما هو معروف كان موشيه دايان هاوي جمع عديم الكوابح، وإذا كان مؤسس الدولة قد وجد متسعاً من الوقت لإدارة منتدى للتناخ في منزله المتواضع، فقد حول تلميذه حرمه الرحب إلى متحف تناخي خاص. وبينما جمع مؤسس الدولة العجوز المثقفين من حوله، فإن تلميذه الروحي الشاب فضل جمع الأحجار المنقوشة، جرار الفخار والأيقونات. وهكذا فقد لفّت كليهما ميثة تناخية شرعنت جل نشاطهما التاريخي وسوغته.

وإذا كان دايان قد بقي دائماً بمثابة عالم آثار هاوٍ، إن جاز التعبير، فقد حول رئيس آخر لهيئة أركان الجيش العامة، وأحد المقربين أيضاً لبن غوريون، حفر الأرض الموعودة إلى مهنة وغاية. فالجنرال يغئال يادين كان مسيطراً بشكل كبير على اتجاهات علم الآثار في إسرائيل وهو الذي أدار وأشرف مباشرة على أعمال الحفريات في أكثر المواقع أهمية مثل حتسور، مجيدو ومتسادا. كعالم آثار كان يادين الوريث المباشر لكل أولئك المنقبين المسيحيين الذين قدموا إلى الديار المقدسة منذ نهاية القرن التاسع عشر سعياً وراء إنعاش «العهد القديم» ومن خلال ذلك اكتشاف ما يدعم ويؤكد «العهد الجديد». وكانت دافعيتهم الدينية هي التي حولت علم الآثار المحلي منذ بدايته إلى مهنة متفرعة عن بحث التناخ.[١٠٤] عالم الآثار الأبرز بينهم كان نجل القس الأميركي ويليام. ف. أولبرايت (Albright, 1891-1971) الذي باشر في التنقيب عن الآثار في عشرينيات القرن الماضي، وظل منذ ذلك الوقت يدافع دون كلل عن مصداقية الرواية التناخية. وقد أورث بذلك نهجاً وتوجهاً محددين لسائر علماء الآثار الإسرائيليين الذين أتوا بعده.

إذا ما أخذنا كتابه الشهير علم الآثار في أرض إسرائيل، سنجده يقترح على سبيل المثال موعداً مقدراً لهجرة ابراهيم من آرام نهرايم، وهو القرن العشرون أو التاسع عشر قبل الميلاد. كذلك فإنه حدّد أيضاً من دون أية مشكلة زمن هجرة يعقوب إلى مصر في القرن الثامن عشر أو السابع عشر قبل الميلاد.[١٠٥]

كانت البوابة القديمة والإسطبلات التي اكتشفت في مجيدو على حدّ رأي عالم الآثار الأميركي المثابر، من عهد الملك سليمان ومن هنا الاستنتاج المنطقي: «كان عهد سليمان قطعاً إحدى الفترات الأكثر ازدهارا لثقافة اليشوف (البلدة اليهودية) المادية في تاريخ أرض إسرائيل، وها هو علم الآثار الذي طال صمته يؤكد أخيراً تقاليد التناخ في هذا الصدد بلغة صريحة إجمالا».[١٠٦]

وتمهيداً لصدور الطبعة الثانية من هذا الكتاب الأساس حول العالم التناخي طلب أولبرايت من يغئال يادين، صديقه المحلي، أن يضيف للكتاب فصولاً من تأليفه، وهو ما استجاب له عالم الآثار الإسرائيلي الكبير بارادة تامة. حيث استعرض يادين في ملحق خاص، ومن ضمن جملة أشياء أخرى، النتائج والمعطيات التي توصل إليها من خلال حفريات حتسور والتي أثبت بمساعدتها أن «حتسور بعثت إلى الحياة مجدداً كمدينة كبيرة فقط في عهد سليمان».[١٠٧] وبحسب رأي المنقب المجتهد فقد أفاقت «حتسور» من غفوتها نظراً لأنها كانت قد تعرضت للهدم في وقت سابق على يد يهوشع بن نون.

كشف يادين في الحفريات التي قام بها في الخمسينيات والستينيات، على غرار أولبرايت، معطيات تواءمت مع النص التناخي فقط. وقدمت بقايا القطع الفخارية، الأسلحة، المباني، القطع الفنية والقبور كشواهد وإثباتات قاطعة على «حقبة الآباء»، «خروج مصر»، «احتلال أرض كنعان» و«حدود أراضي أسباط إسرائيل» وغيرها. زميل يادين، البروفسور مازار، الذي أصبح فيما بعد رئيساً للجامعة العبرية وحائزاً على جائزة إسرائيل، أو زميله وخصمه البروفسور يوحنان أهروني من جامعة تل أبيب، أخذا على عاتقهما مهمة استكمال تركيب لوحة الفسيفساء الغنية بفيض من الشهادات الإضافية. وقد ارتسمت في أذهان الجمهور الواسع صورة منسجمة للماضي اتسقت مع الخطاب الهستوريوغرافي السائد. وجاءت علوم الماضي «المادية» لتثبت نهائياً العلوم «المكتوبة» وتحولت أماكن مختلفة بدرجة كبيرة إلى مراكز عبادة وتقديس للقومية «المتجددة». صحيح أنه ظهرت هنا وهناك تناقضات معينة وأن جزءاً من

المواد المكتشفة تمردت على عدم مراعاة النص المقدس، غير أن علماء الآثار قاموا جرياً على عادتهم بحل المشاكل بطريقة تبريرية محكمة استنطقوا فيها المعطيات الصماء كما يحلوا لهم ولاءموها لتتناغم مع الأصوات المتنفذة القادمة من كتاب التناخ.[108] وبصورة عامة فإن النص المكتوب هو الذي حسم في نهاية الأمر ذلك لأنه كان نقطة الانطلاق والـ «d'être raison» في كل تلة محفورة. غني عن القول إن الفترات «غير اليهودية» الطويلة في حياة «كنعان» و«يهودا» و«فلسطين» لم تكن تقريبا محط اهتمام المنقبين عن الآثار[109].

في العام ١٩٦٤ أصدر البروفسور أهروني، أحد رواد علم الآثار في إسرائيل، أطلس كارتا لحقبة التناخ والذي رسم بدقة متناهية لجيل كامل من التلاميذ الخريطة الجغرافية العتيقة والأماكن التي صالت وجالت فيها الشخصيات المركزية في التناخ.[110] فقد دمج هذا الأطلس بصورة محكمة ترحال إبراهيم، رحلات يعقوب، خروج مصر، تسلل الجواسيس إلى أرض كنعان، تقاذف «تابوت العهد»، تحركات جيوش داوود، وطرق تجارة مملكة سليمان، مع المكتشفات الأثرية غير التناخية لتنسج تواصلا كرونولوجيا بصرياً مدهشاً. لقد كان هذا الكتاب هو المقابل الجغرافي لكتاب دينور القديم. وفي الحقيقة، أكثر أهمية منه: فليس هناك ما هو أكثر وضعية وأمانا من مخطط جغرافي مفصل. بدت ملموسية هذا المسح الجغرافي مقنعة ومكملة للعملية النظرية المجردة التي قام بها المؤرخون وباحثو التناخ الذين ظلوا مكبلين بالكلمات فقط. وبطبيعة الحال لم يرسم هذا الأطلس حدود دولة إسرائيل المقلصة في سنة صدور الكتاب وإنما حدود مملكتي داوود وسليمان العظيمتين، ووقائع معارك سائر أبطال إسرائيل. ولعله ليس غريبا بالتالي أن يكون أهروني من أوائل الموقعين في العام ١٩٦٧ على عريضة «أرض إسرائيل الكبرى» التي استحلفت جميع حكومات إسرائيل في المستقبل ألاّ تتنازل أو تتخلى ولو عن شبر واحد من تراب الوطن القديم.

ط- تمرد الأرض على «الميثوتاريخ»

فتحت حرب العام ١٩٦٧ آفاقاً جديدة أمام البحوث الأثرية الإسرائيلية. فلغاية ذلك الوقت كان الباحثون الإسرائيليون محصورين في حفرياتهم داخل حدود الخط الأخضر فقط. من هنا جاء احتلال الضفة الغربية ليفتح أمامهم مجالات وأكواما جديدة من التراب في قلب «أرض يهودا» التناخية وبطبيعة الحال في منطقة مدينة القدس أيضاً. وفي الواقع لم

يكن علماء الآثار الإسرائيليون مخولين حسب القانون الدولي بالحفر والتنقيب عن الآثار في المناطق المحتلة، ناهيكم عن سلب آثار قديمة منها، ولكن هذه كانت أرض «الوطن القديم» . . . فمن ذا الذي يجرؤ على الاحتجاج؟

امتزجت في البداية فرحة المنتصرين في الحرب على الأرض بابتهاج الحافرين تحتها. شريحة كبيرة من الانتلجنسيا الإسرائيلية انساقت بحماس وراء الحلم الجميل حول «أرض إسرائيل» الكبرى. وكان في عداد هؤلاء علماء آثار كثيرون ممن شعروا أن فرصتهم الذهبية قد حانت، وأنه بات في مقدورهم أن يلحموا نهائياً وإلى الأبد الأمة القديمة بوطنها التاريخي وأن يبرهنوا بذلك على الصدقية الكاملة للنص التناخي. غير أن هذه الفرحة الغامرة بالإنجاز لدى أهروني وزملائه أخذت تذوي تدريجياً مع استمرار تقدم البحث. ففي مناطق الجبل المركزي، جبل منشيه وجبل إفرايم، وفي محيط القدس وجبال يهودا، اكتشفت أكثر فأكثر معطيات أكدت بعض المخاوف والظنون التي كانت قد تولدت قبل ذلك في إثر حفريات جرت في مواقع سابقة عثر عليها في مناطق دولة إسرائيل. علم آثار حقبة التناخ، الذي كان منذ العام ١٩٤٨ وحتى العام ١٩٦٧، أداة خدمة عمياء في يد أيديولوجية قومية مجندة، اخذ يظهر بوادر عدم ارتياح وتوجس. وللحقيقة فقد كانت هناك حاجة لأكثر من عشرين سنة أخرى من أجل عرض الاكتشافات الأولية أمام جمهور واسع أكثر، وحتى يبدأ الخروج على إجماع الثقافة البحثية المهيمنة. لذلك كان لا بد من حدوث عدة تطورات سواء في طرق وأشكال بحث الماضي أم في المناخ القومي الإسرائيلي.

انعكست المتغيرات المهمة التي طرأت في مهنة التاريخ في الستينيات، وأكثر من ذلك في السبعينيات، أيضاً على عمل علماء الآثار في العالم ووصلت في نهاية المطاف إلى علماء الآثار الإسرائيليين. فتراجع الهستوريوغرافيا السياسية الكلاسيكية وصعود البحث التاريخي الاجتماعي وبعَده الإنثروبولوجي جعلا العديد من باحثي الآثار يوجهون أنظارهم نحو مستويات وشرائح أخرى من ثقافات الماضي البعيد، حيث أضحت الحياة اليومية المادية، عالم العمل القديم، طرق التغذية ودفن الموتى وغيرها من الممارسات والعادات الثقافية الأساسية الأخرى من الأهداف المركزية للبحث العالمي. نظرية «الزمن الطويل» التي أسستها هستوريوغرافيا «الأنال- التحليل» الفرنسية، لاءمت بشكل خاص عمل المنقبين عن الآثار والذين تبنوا بحماس شديد هذا التوجه البحثي الذي يتتبع سيرورات طويلة الأمد.[111]

كما أن أصداء هذا التحول التاريخي طرقت في نهاية المطاف أيضاً أبواب الأكاديمية الإسرائيلية، وبما أن علم الآثار التناخي كان في جوهره يعتمد على الأحداث والسياسة فقد أخذ يشهد انحساراً متزايداً في مكانته المهيمنة. بدأ علماء آثار شبان بالتحفظ والالتفاف عليه بحذر ليهربوا إلى أزمان وفترات قديمة أخرى. وواجه باحثون آخرون مراراً تناقضات غير محلولة. حدث ذلك فقط في أعقاب اندلاع الإنتفاضة في العام ١٩٨٧ وظهور اتجاه نقدي أكثر انفتاحاً في الساحة الإسرائيلية العامة وهو ما دفع بعض الباحثين عن الآثار أيضاً إلى اسماع صوتهم الأجش علناً. فلغاية ذلك الوقت كانت حناجرهم مليئة بالتراب القومي المقدس.

في البداية اهتزت صورة ماضي «حقبة الآباء». فهذه الحقبة التي كانت لأسباب تتعلق بـ «العراقة الإثنية» عزيزة جداً على قلب دوفنوف وبارون وسائر المؤرخين الصهيونيين، أضحت موضع علامات استفهام كثيرة. فهل صحيح أن إبراهيم هاجر إلى أرض كنعان في القرن الحادي والعشرين أو العشرين قبل الميلاد كما تدعي الكرونولوجيا التناخية؟ كما هو معلوم فقد قدر المؤرخون القوميون أن التناخ قد بالغ قليلاً فيما يتعلق بطول أعمار إبراهيم، إسحق ويعقوب. ولكن عامل الهجرة المهم لـ «أب الشعب اليهودي» كان مرتبطاً كما هو معروف بالوعد الذي أعطي له بأن يرث أرض كنعان، ومن هنا ينبع الميل المفهوم للمحافظة على الجمرة التاريخية لـ «العلياه» (الهجرة) الأولى إلى البلاد.

في أواخر ستينيات القرن العشرين اصطدم مازار، أحد مؤسسي علم الآثار القومي، بمسألة أرقته إلى حد كبير. ففي قصص الآباء ذُكِرَ الفلسطينيون والآراميون كما ورد ذكر الجمال بكثرة. مع ذلك فقد دلت كل المكتشفات والمخطوطات الأثرية على أن الفلسطينيين لم يظهروا في المنطقة قبل القرن الثاني عشر قبل الميلاد. كذلك فإن الآراميين الذين احتلوا في سفر التكوين دوراً مهماً، ذكروا في جميع المخطوطات في الشرق الأوسط فقط ابتداء من القرن الحادي عشر قبل الميلاد، ولم يصبح تواجدهم ملموساً سوى ابتداء من القرن التاسع. أما الجمال فقد كانت مشكلة شائكة. كحيوانات مروضة بدأت بالتواجد في المنطقة في بداية الألفية الأولى قبل الميلاد، أما ظهورها كبهائم للحمل في تجارة نشطة فإنه يبدأ من القرن الثامن قبل الميلاد. مازار، الذي سعى للحفاظ على مجرد تاريخية التناخ، اضطر إلى التضحية بكرونولوجيته وهكذا «دفع» بقصص الآباء إلى فترة متأخرة أكثر وليخلص بالتالي إلى الاستنتاج بأنها «تتواءم بصورة عامة مع أواخر حقبة القضاة وبداية الملكية». [١١٢]

باحثون آخرون ليسوا إسرائيليين، وفي مقدمتهم الأميركي توماس تومبسون الجريء، أدركوا في مرحلة مبكرة جداً انعدام المنطق في هذه التأرخة المربكة، تماماً مثلما أدركوا انعدام المصداقية في التأرخة السابقة لأولبرايت وورثته.[113] هؤلاء الباحثون اقترحوا عوضاً عن ذلك التعاطي مع مجمل قصص الآباء على أنها مجموعة قصصية مختلقة اخترعها في مرحلة متأخرة باحثون لاهوتيون أكفاء. معنى ذلك أن التفصيل الشديد في حبكة السرد، مشاهد المكان وأسماء القبائل والشعوب المجاورة، يدل على أننا لا نقف إزاء ميثة شعبية غامضة أعيد نسخها وتنقيحها بمرور الوقت وإنما إزاء كتابة أيديولوجية تعي أنها ظهرت بعد ذلك بمئات السنوات. فالكثير من الأسماء المذكورة في سفر التكوين هي أسماء ظهرت في القرن السابع وحتى السادس قبل الميلاد. ومن المؤكد أن كتبة هذا السفر عرفوا مملكتي أشور وبابل اللتين أقيمتا كما هو معلوم بعد فترة طويلة من «العلياه» المقدَّرة الأولى في القرن العشرين قبل الميلاد.

لقد رغب مؤلفو التوراة المتأخرون في توكيد الأصل المختلف وغير المحلي لـ «آبائهم» المتخيلين. فهؤلاء لم يشبهوا قط الوطنيين العصريين المتجذرين في أرض الأمة والواثقين بأنهم نبتوا مباشرة من ترابها. كان النسب الثقافي الرفيع بالنسبة لهؤلاء المؤلفين ضرورياً ومهماً أكثر من السيادة «القومية» على البلاد. لذلك فقد جاء الأب السامي لـ «الأمة»، حسبما كتب، من أرض مولده- أور الكلدانيين في ميسوبوتاميا (بلاد ما بين النهرين)، وحين بلغ إبنه المختون إسحق سن الرشد لم يكن باستطاعته بالطبع أن يتزوج من مجرد فتاة كنعانية محلية تعبد الأصنام. بناء على ذلك أُرسل مبعوث خاص ليأتي بعروس «حلال» من مدينة ناحور، والتي لم تكن في الحقيقة مدينة موحدة بالله أكثر من حبرون (الخليل)، ولكنها اعتبرت في العالم البابلي في القرن السادس أو الخامس قبل الميلاد مدينة أكثر جاهاً ومالاً من مدينة الآباء الصغيرة في أرض كنعان. في المقابل كانت أور ملتقى ثقافياً مرموقاً إن لم نقل نيويورك فعلى الأقل باريس العصر القديم، وكان الكلدانيون قد توافدوا إليها ابتداء من القرن التاسع قبل الميلاد، فضلاً عن ذلك فقد جعلها الملك الكلداني نابونيدوس في القرن السادس قبل الميلاد مركزاً دينياً مرموقاً. والسؤال هنا: هل جاء بالصدفة المؤلفون المجهولون، والمتأخرون جداً كما يبدو، بدورهم أيضاً من البيئة نفسها؟

إن البحث عن انتساب لمركز ثقافي رفيع يجد صدى له أيضاً في قصة الخروج من مصر وهي الميثة المهمة الثانية التي بدأت تهتز. كانت درجة هشاشة هذه الميثة معروفة منذ وقت

طويل، غير أن مركزية قصة الخروج من مصر في تعريف الهوية اليهودية، ناهيكم عن مكانة عيد الفصح في ثقافة هذه الهوية، أوجدت رفضاً قاطعاً مانعاً لأية محاولة للاقتراب من هذه المسألة الحساسة. وقد رأينا آنفاً أن دوفنوف نفسه واجه مشكلة مع لوحة مرنبتاح من نهاية القرن الثالث عشر. فحسبما ذكر في هذه اللوحة الفرعونية فقد تم، من ضمن المدن والقبائل التي هزمت، القضاء على قوم إسرائيل «ولم تعد له ذرية». ربما كان هذا التصريح مجرد تبجح فرعوني، لكنه يثبت أنه كان هناك بالفعل كيان ثقافي صغير حمل اسم «إسرائيل» عاش إلى جانب مجموعات أخرى في بلاد كنعان، التي كانت خاضعة للحكم المصري.[١١٤]

كانت أرض كنعان خاضعة في زمن «خروج مصر» المقدر في القرن الثالث عشر قبل الميلاد لسيطرة الفراعنة الذين كانوا أقوياء في ذلك الوقت. معنى ذلك أن موسى قاد العبيد المحررين من مصر إلى مصر. فقد تاه مع شعبه أربعين سنة في الصحراء، وإذا أخذنا بالتناخ كرواية تاريخية موثوقة، فقد قاد ستمائة ألف محارب، أي ما يقارب ثلاثة ملايين نسمة. عدا عن حقيقة أنه ليس من الممكن على الإطلاق ولا يعقل أن يكون مثل هذا العدد الضخم من الناس قد نزحوا وتاهوا في الصحراء طوال كل هذه السنوات، فإن حدثاً من هذا القبيل كان لا بد من أن يترك بقايا إبيغرافية أو أثرية معينة. ففي مملكة مصر اعتادوا على ذكر وتوثيق كل حدث بدقة متناهية ولدينا شهادات كثيرة على حياة هذه المملكة السياسية والعسكرية. وقد عرفنا بناء على ذلك حتى عن حالات تسلل مجموعات متنقلة من الرعاة إلى أراضي المملكة. المشكلة هي أنه لم يتم العثور على أي ذكر أو إشارة لـ «بني إسرائيل» الذين عاشوا في تلك المملكة وثاروا عليها أو خرجوا منها في أي وقت من الأوقات. قصة مدينة بيتوم التي تحدثت عنها الرواية التناخية ورد ذكرها في الحقيقة في مصدر خارجي، لكنها شيدت كمدينة مهمة فقط في نهاية القرن السابع قبل الميلاد. كذلك لم تكتشف حتى الآن بقايا أو مخلفات أثرية من صحراء سيناء تشير إلى مرور أية مجموعة كبيرة من الناس في الفترة المذكورة. كما أن موقع جبل سيناء المعروف لم «يكتشف» بعد. كذلك فإن مدينتي عتسيون جابر وعراد المذكورتين في قصة الترحال لم يكن لهما وجود حقيقي في تلك الفترة ولم تظهرا سوى في وقت متأخر كأماكن سكن دائمة ومزدهرة.

بعد أربعين سنة من التيه والترحال جاء «شعب إسرائيل» واحتل أرض كنعان. وقام بموجب أمر إلهي بإبادة معظم السكان المحليين وحول من تبقى منهم إلى حطابين وسقائين.

بعد ذلك انقسم الشعب الذي كان موحداً تحت قيادة موسى إلى أسباط منفصلة (كما حصل في اتحاد الاستيطان اليوناني المتأخر الذي ضم اثنتي عشرة مدينة) اقتسمت الأرض فيما بينها كغنائم. ولحسن الحظ فإن ميثة الاستيطان الدموية هذه، والتي وصفت بحيوية صارخة في سفر يهوشع كواحدة من عمليات الإبادة الجماعية الأولى في التاريخ، لا أساس لها من الصحة. وهكذا فإن احتلال أرض كنعان المعروف كان الميثة التالية التي هُزِمَت تماماً بواسطة معارك علم الآثار الحديث.

غير أن المؤرخين الصهيونيين، ومن بعدهم علماء الآثار الإسرائيليون، دأبوا لردح طويل من الزمن على التغاضي عن معطيات معروفة. فإذا كانت مصر قد سيطرت على أرض كنعان في الفترة المقدرة لاحتلالها على يد «بني إسرائيل»، فلماذا لم يرد ذكر ذلك في أية وثيقة مصرية؟ والسؤال الذي لا يقل غرابة: لماذا لا يتطرق التناخ إلى وجود المصريين في هذه البقعة من الأرض؟. الحفريات الأثرية في غزة (عَزَّة) وبيسان (بيت شآن) كشفت منذ وقت بعيد أن الوجود المصري كان قائماً بالتزامن تماماً مع الفترة المقدرة للاحتلال وبعده. لكن النص «القومي» العتيق كان كنزاً ثميناً لا يمكن التنازل عنه ولذلك كان لا بد لهؤلاء من التغلب على الحقائق «الصغيرة» و«الجسورة» بتفسيرات وشروحات ضبابية متحايلة. الحفريات الحديثة التي جرت في أريحا (يريحو)، عاي، وحشبون، تلك المدن «الحصينة» و«القوية» التي قيل إن «بني إسرائيل» احتلوها وسط النفخ في الأبواق وإطلاق صيحات الفرح، أكدت مجدداً معطيات قديمة معروفة: في نهاية القرن الثالث عشر ق. م كانت أريحا بلدة صغيرة بائسة وبالقطع غير محصنة بأسوار، أما عاي وحشبون فلم تكونا مأهولتين على الإطلاق في تلك الفترة. كذلك الحال بالنسبة لمعظم المدن الأخرى المذكورة في سياق احتلال أرض كنعان. صحيح أنه بقيت آثار دمار وحرق في حتسور ولاكيش ومجيدو، لكن انهيار المدن الكنعانية القديمة حدث تدريجياً واستمر قرابة مائة عام ومن المرجح أن هذه العملية جرت في أعقاب تسلل أولئك الذين أطلق عليهم «شعوب البحر» وبينهم الفلستينيون الذين غزوا في تلك الفترة كامل منطقة الحوض الشرقي للبحر المتوسط، والذين توجد حولهم العديد من الشهادات المصرية وغيرها من الأدلة.[١١٥]

إن قلة تركيز الباحثين وخبراء الآثار الإسرائيليين الجدد على علم الآثار السياسي - الحدثي والاهتمام أكثر بالأنثروبولوجيا الاجتماعية، مسح المناطق الأثرية، فحص ظروف الحياة

ووسائل الإنتاج أو الطقوس في المناطق الرحبة والخ، أسفرت عن سلسلة من الاكتشافات وفرضيات العمل الجديدة فيما يتعلق بالاستيطان في المناطق الجبلية في أرض كنعان. استعمار الأرض بعد أفول المدن الكنعانية تم على ما يبدو من قبل رعاة رحل محليين مروا بمراحل وأوضاع معتدلة عديدة حتى الوصول لمستعمرة زراعية دائمة. وعلى ما يبدو فقد كانت المجموعة السكانية التي شكلت نقطة الانطلاق في الصيرورة التدريجية لمملكتي إسرائيل ويهودا هي مجموعة كنعانية محلية، وهذه المجموعة هي التي تحررت تدريجياً من الحكم المصري الذي أخذ ينكفئ عن المنطقة بين القرنين الثاني عشر والعاشر قبل الميلاد. الأواني الفخارية وأدوات العمل لدى هؤلاء القرويين الجدد لم تكن مختلفة عن أدوات غيرهم من الكنعانيين الآخرين ما عدا في ممارسة ثقافية واحدة: إذ لم يعثر على عظام خنزير في قراهم وبلداتهم.[١١٦] هذه الحقيقة مهمة في حد ذاتها لكنها لا تدل لا على احتلال أرض كنعان من قبل «شعب عرقي» أجنبي، ولا على أن هؤلاء المزارعين كانوا توحيديين. وقد شهدنا منذ هذه المجموعات من عمال الأرض المشتتين وحتى إقامة المدن استناداً لنتاج تلك المجموعات، سيرورة طويلة وتدريجية جداً وصولاً إلى نشوء المملكتين الإقليميتين الصغيرتين.

إن القصة التناخية التالية، التي أخذت تفقد «مصداقيتها العلمية» في أعقاب الاكتشافات الأثرية الجديدة، كانت بمثابة درة تاج الذاكرة القومية الطويلة. فمنذ غريتس، مروراً بدينور وانتهاء بسائر المؤرخين الإسرائيليين الذين أتوا من بعده، كانت فترة المملكة «القومية» الموحدة بقيادة داوود وسليمان العصر الذهبي الأبرز في تاريخ الشعب اليهودي. فجميع النماذج السياسية المستقبلية استلهمت هذا النموذج الماضوي التناخي واستمدت منه مفاهيمها وتصوراتها وقوة عزيمتها. وراحت روايات جديدة تنسج ذلك مراراً وتكراراً في سردها، وكتبت قصائد ومسرحيات عن شاؤول طويل القامة وداوود الشجاع وسليمان الحكيم، ثم جاء باحثون عن الآثار ليكتشفوا بقايا قصورهم وخرائط دقيقة أنجزت «الحقيقة» التاريخية ورسمت حدود «الإمبراطورية» الموحدة التي امتدت من نهر الفرات حتى تخوم مصر.

بعد كل ذلك جاءت علوم الآثار وبحث التناخ عقب حرب العام ١٩٦٧ لتبدأ بالتشكيك في حقيقة وجود هذه المملكة العظيمة التي انبثقت حسب التناخ بسرعة مع نهاية حقبة القضاة. الحفريات الأثرية التي جرت في القدس في سبعينيات القرن العشرين، أي بعد قيام حكومة إسرائيل بـ«توحيدها إلى الأبد»، كانت مربكة للخيال الماضوي الفخور. صحيح أنه لم يكن

ممكناً القيام بحفريات تحت باحة المسجد الأقصى، ولكنه لم يتم العثور في سائر المواقع المدشنة حوله على بقايا أو آثار تشير إلى وجود مملكة مهمة في القرن العاشر قبل الميلاد، وهو العصر المقدر لعهد داوود وسليمان. فلم يُكتشف أي شاهد على بناء عظيم، ولم يكن هناك لا أسوار أو قصور فخمة، وحتى الأواني الخزفية التي اكتشفت كانت قليلة وبسيطة بشكل لافت جداً. في البداية قيل إن الإستمرارية في تسكين المدينة والبناء المكثف في فترة هيرودوس طمسا الآثار، ولكنه لسوء الحظ اكتشفت معطيات مدهشة من فترات مبكرة أكثر في وجود القدس.

حتى البقايا الأخرى للمملكة الموحدة أصبحت موضع شك. وفقاً للميثة التوراتية فقد أعاد سليمان بناء المدن الشمالية حتسور، مجيدو وغيزر. وعثر يغئال يادين في مباني حتسور الضخمة على مدينة الملك الحكيم. واكتشف في مجيدو أيضاً قصور من فترة المملكة الكبيرة، كما اكتشف بوابات سليمان الشهيرة في المدن الثلاث القديمة. لكنه تبين مع الأسف الشديد أن طراز بناء هذه البوابات يعود لفترة متأخرة من القرن العاشر قبل الميلاد، إذ كانت مشابهة بشكل مدهش لبقايا قصر شيد في «السامرة» في القرن التاسع ق. م. وتطور تكنولوجيا الفحص بواسطة كاربون ١٤ جاء ليؤكد الاستنتاج المؤلم بأن البناء الضخم في المنطقة الشمالية لم يشيد على يد سليمان وإنما في فترة مملكة إسرائيل. ومن ناحية عملية فإنه لا يوجد أي أثر أو دليل على وجود هذا الملك الأسطوري الذي يصف التناخ ثروته وكنوزه بمقاييس تضاهي كنوز ملوك بابل أو فارس.

قضى الاستنتاج المقلق المترتب على ذلك بأنه إذا كان ثمة كيان سياسي قام في يهودا في القرن العاشر ق. م فإن هذا الكيان هو مملكة قبلية صغيرة، لم يَتعد حجم القدس فيها حجم بلدة مُحصَّنة، وبالتالي من المحتمل أن تكون قد تطورت في هذا الكيان الصغير سلالة سميت آل داوود.

اكتشف في العام ١٩٩٣ في «تل دان» نقش يدعم هذا الاستنتاج، لكن مملكة يهودا هذه كانت على أية حال أكثر تواضعاً مقارنة مع مملكة إسرائيل التي قامت إلى الشمال منها، والتي سبقتها على ما يبدو من حيث تطورها.

وكانت وثائق العمارنة من القرن الرابع عشر ق. م قد أظهرت أنه قامت في فترة مبكرة جداً عاصمتان صغيرتان في المنطقة الجبلية من أرض كنعان: نابلس (شخيم) وأورشليم، فيما دلت لوحة مرنبتاح على وجود مجموعة باسم «إسرائيل» في شمال كنعان في نهاية القرن الثالث عشر ق. م. وقد أكدت المكتشفات الأثرية الغنية التي كشف عنها في الضفة الغربية في ثمانينيات القرن الماضي الفوارق المادية والاجتماعية بين منطقتي الجبل. ففي الشمال

الخصب ازدهرت الزراعة أكثر، الأمر الذي أتاح قيام عشرات البلدات والقرى، في حين لم تقم في الجنوب خلال القرنين العاشر والتاسع قبل الميلاد أكثر من عشرين قرية صغيرة. في القرن التاسع (ق. م) كانت «إسرائيل» مملكة راسخة وقوية، في حين تبلورت مملكة يهودا واشتد ساعدها تدريجياً فقط في أواخر القرن الثامن ق. م. وفي أرض كنعان كان هناك دائماً كيانان سياسيان منفصلان ومتنازعان وإن كانا متقاربين من ناحية ثقافية ولغوية، وفي كليهما كانت هناك لهجات مختلفة من العبرية القديمة.

إذن فقد تفوقت مملكة إسرائيل بقيادة آل عومري على مملكة يهودا آل داوود. وهناك شهادات عديدة من مصادر خارجية غير التناخ تؤكد وجود هذا الكيان الرسمي: مسلة ملك أشور شلمنصر الثالث والتي تسمى «المسلة السوداء»، مسلة ميشع المعروفة، ونقش تل دان. كذلك فإن جميع المشاريع والمنجزات العمرانية المدهشة التي نسبت في الماضي إلى مملكة سليمان كانت عملياً من صنع يد مملكة إسرائيل، والتي تعتبر من أكثر الممالك ثراء وسكاناً في المنطقة والتي امتدت حدودها في أوجها حتى دمشق شمالاً، ومؤاب شرقاً، والبحر غرباً وحدود مملكة يهودا في الجنوب.

وتدل الحفريات الأثرية التي جرت في أماكن مختلفة على أن سكان منطقة الجبل الشمالي كانوا أيضاً، على غرار مزارعي منطقة يهودا، من عبدة الأصنام المخلصين. صحيح أنهم عبدوا يهوه الإله الشعبي الذي أخذ يتحول، مثل زيوس اليوناني وجوبيتر الروماني، إلى إله مركزي، غير أنهم في المقابل لم يتخلوا عن آلهة مثل بعل والشمس، وقد أبقوا دائماً في مدافنهم حيزاً لآلهتهم أشيرة الجميلة والجذابة.[١١٧] كتبة التوراة، وهم من العبريين الموحدين المتأخرين، مقتوا بشدة حكام مملكة إسرائيل، لكنهم في المقابل لم يخفوا إعجابهم بجبروتهم الأسطوري وشهرتهم الواسعة، ولم يترددوا في اعتماد الاسم الرفيع «إسرائيل»، الذي كان كما يبدو معروفاً جداً في قدمه، وفي الوقت ذاته لم يتخلوا قطّ عن شجب وإدانة خطاياهم الدينية والأخلاقية.

وبطبيعة الحال فقد كانت الخطيئة الكبرى لسكان إسرائيل وملوكها كامنة في حقيقة أن مملكتهم هزمت على يد إمبراطورية أشور في النصف الثاني من القرن الثامن (ق. م)، أي قبل وقت طويل من سقوط مملكة يهودا في القرن السادس قبل الميلاد. فضلاً عن ذلك، لم يبق منهم تقريباً وكلاء ذاكرة إلهية يستطيعون تغليف إيمانهم المتوهج بغلاف شبه تاريخي جذاب.

إن خلاصة الفرضية التي توصل إليها القسم الأعظم من علماء الآثار وباحثي التناخ الجدد

قضت بأنه لم يكن هناك على الإطلاق وجود لمملكة موحدة وعظيمة، وأنه لم تكن لدى الملك سليمان قصور فخمة وفسيحة ليُسكِن فيها سبعمائة زوجة من أزواجه بالإضافة إلى ثلاثمائة جارية من جواريه. ولعل حقيقة أن هذه الإمبراطورية المترامية الأطراف ليس لها اسم في كتاب التناخ تعزز فقط هذه الفرضية. وعلى الأرجح فإن مؤلفين متأخرين هم الذين اخترعوا وفخّموا الهوية الرسمية المشتركة العظيمة التي تأسست بطبيعة الحال برعاية ومباركة إله واحد. كذلك قام هؤلاء بالطريقة نفسها، مستعينين بخيالهم الخصب والمميز، بإعادة نسخ وتدبيج قصص وروايات معروفة عن خلق الكون والطوفان الفظيع، ترحال الآباء وصراع يعقوب مع الملاك، خروج مصر وانشقاق البحر الأحمر، احتلال أرض كنعان، والتوقف العجيب للشمس في جبعون.

وعليه فقد أسدت الميثات المركزية حول الأصل العريق لشعب المعجزات، الذي قدم من الصحراء واحتل بالقوة بلاداً واسعة وشيد لنفسه مملكة عظيمة، خدمة مهمة ومخلصة لصعود القومية اليهودية والمشروع الاستيطاني الصهيوني. لقد شكلت لطوال مائة عام ما يشبه الوقود النَّصيَّ المنطوي على رائحة معيارية، والذي أمد بطاقات نفسية سياسة هويات مركبة واستيطاناً إقليمياً استدعى مسوغات ذاتية وتضحيات غير قليلة.

غير أن هذه الميثات أخذت تتآكل وتتداعى بسبب علماء آثار وباحثين لاهوتيين مزعجين «عديمي المسؤولية»، وبحلول نهاية القرن العشرين تولد انطباع بأنها يمكن أن تتحول إلى ضرب من الأساطير الأدبية التي راحت تنشأ بينها وبين التاريخ الحقيقي هوة سحيقة لا يمكن الجسر عليها. على الرغم من أن المجتمع الإسرائيلي أضحى أقل تجنُّدًا، وعلى الرغم من أن حاجته إلى الشرعيات التاريخية التي خدمت إقامته ووجوده أخذت تقل تدريجياً، إلا إنه كان ما زال من الصعب عليه تقبل الملاحظات والأفكار الجديدة، ولذا فإن الرفض العام للتحول البحثي كان قوياً وصارمًا.

ي - التناخ كمثال

يدور منذ بنديكتوس سبينوزا وتوماس هوبس في القرن السابع عشر، أي منذ ظهور الفلسفة الحديثة، جدل مستمر يتعلق بهوية مؤلفي كتاب التناخ. وبطبيعة الحال فإن تحديد الهوية يؤدي إلى موضعة الكُتّاب في نقاط زمنية محددة ويعطي بالتالي إضاءات على مختلف أنواع الدافعية التي وَجَّهت الكتابة المدهشة. وكانت قد طرحت، إبتداء من الفرضية التقليدية التي قالت إن موسى هو الذي كتب التوراة بوحي من الله، مروراً بمدرسة نقد التناخ في القرن التاسع عشر

والتي جزأت الكتابة إلى أزمان وأماكن مختلفة، وانتهاء بالتفسيرات الحالية التي تعزو القسم الأعظم من الكتاب إلى الحقبة الفارسية أو حتى الهيلينية، فرضيات عديدة ومتناقضة في هذا الصدد. ولكن حتى وإن كان قد أحرز تقدم كبير في هذا المجال كنتيجة مباشرة لإسهامات علوم اللغة والآثار، فإن من المشكوك فيه أن تقيض لنا معرفة أكيدة لأزمان الكتابة ولهوية أولئك الكُتّاب المجهولين. [118]

إن موقف الرواد الإسرائيليين من «المدرسة التل أبيبية» - نداف نئمان، يسرائيل فنكلشتاين، زئيف هرتسوغ وآخرون- والقائل بأن المحتوى التاريخي للتناخ كتب في عهد حكم يوشيا في أواخر فترة مملكة يهودا، يدعو إلى الارتياح من حيث معطياته وإن كان يعتبر هشا بدرجة غير قليلة في تفسيراته ومبرراته. فتحليلاتهم التي تحيل إلى استحالة أن يكون التناخ قد كتب قبل نهاية القرن الثامن قبل الميلاد وأن معظم القصص الواردة فيه تفتقر إلى أي سند أو أساس واقعي، تبدو مقنعة للغاية. [119] غير أن الفرضية الأساس التي ينطلق منها معظمهم، والتي ترى في اختراع الماضي نتاجاً محضاً لاحتياجات سياسية لملك استغلالي متحايل (يوشيا)، إنما هي توجه يُنتج من دون قصد مفارقة تاريخية أكثر تعقيداً.

فلو تأملنا مثلاً بداية إسرائيل، الكتاب المثير والغني الذي وضعه يسرائيل فنكلشتاين ونيل آشر سيلبرمان، فسوف نجد مجتمعاً «قومياً» عصرياً للغاية تسعى فيه السيادة المتمثلة في ملك يهودا، إلى جمع شعبه وباقي النازحين من مملكة إسرائيل الهالكة تحت سلطته عن طريق إختراع كتاب التوراة. فالرغبة في ضم مناطق مملكة الشمال أدت إلى كتابة تاريخ مُجنِد سعى إلى توحيد شطري «الأمة» الجديدة. غير أنه لا يوجد لدى هذين العالمين الأثريين البارعين، ولدى آخرين حذوا حذوهما، أي دليل خارجي غير تناخي على وجود إصلاح ديني ذي طابع توحيدي في مملكة يوشيا الصغيرة في القرن السابع ق. م. ولذا نجدهما، طوال الوقت الذي لا تتوفر فيه معطيات تناقض النص، يستندان إلى هذا النص طواعية، ويعمدان إلى شحنه مراراً وتكراراً بمكونات عصرية سياسية نموذجية. ويخيل في أثناء قراءة الكتاب أنه إذا لم تكن قد توفرت لدى سكان مملكة يهودا ومشردي مملكة إسرائيل أجهزة تلفزيون أو راديو في كل كوخ قروي، فقد عرفوا على الأقل الكتابة والقراءة وكانت كتب التوراة المطبوعة تنتقل بينهم بحماس.

ولكن في مجتمع فلاحي أمي، يفتقر إلى جهاز تربية، وإلى لغة معيارية متجانسة، ووسائل الاتصال تكاد تكون شبه معدومة، فإن عدد الذين يجيدون القراءة والكتابة قليل جداً،

وبالتالي يمكن لنسخة واحدة أو اثنتين من كتاب التوراة أن تكونا أشبه بالإله الصنم لكنهما لن تستطيعا بأية حال القيام بوظيفة موقدة القبيلة الأيديولوجية. كذلك فإن عملية تعلق ملك برحمة الشعب كظاهرة، والتي ولسوء الحظ دأب علماء الآثار وباحثو التناخ على إقحامها، من دون وعي تاريخي كبير، تعتبر عصرية للغاية في الماضي القديم. فالملوك لم يسعوا إلى تجنيد الجماهير من أجل سياسة «قومية» خاصة بهم، بل اكتفوا بصورة عامة بالمحافظة على إجماع أيديولوجي - أسري واهن داخل جهاز الإدارة وطبقة النبلاء الضيقة. هؤلاء لم يكونوا بحاجة إلى تجنيد «الشعب» ولم تكن تتوفر لديهم أصلاً الوسائل لربط «وعيه» بمملكتهم.

وعليه فإن محاولة تفسير جذور العقيدة التوحيدية الأولى على أرضية دعاية واسعة استهدفت ضم مناطق الشمال التي أديرت على يد مملكة صغيرة وهامشية إنما هي محاولة هستوريوغرافية غير مقنعة بتاتًا، حتى وإن كان من شأنها ربما أن تدل على مزاج عام «مناهض للضم» في دولة إسرائيل بداية القرن الحادي والعشرين للميلاد. هذا التوجه الذي يومئ إلى أن الاحتياجات البيروقراطية المركزية للسلطة في أورشليم الصغيرة قبل الخراب هي التي أدت إلى عبادة «الله وحده» وإلى كتابة لاهوتيه إسترجاعية في صورة كتب التناخ التاريخية، يعد موقفاً مثيراً للتساؤل.[120] فالمعاصرون للملك يوشيا الذين قرأوا المؤلفات التي تتحدث عن عظمة قصور الملك سليمان، كان من المفروض أن يشاهدوا يومياً «عظمة وأمجاد الماضي» في شوارع وطرقات مدينتهم. ولكن إذا كانت هذه القصور الفخمة والقديمة لم تشيد ولم يكن لها وجود قط، مثلما تبين لنا الاكتشافات الأثرية، فكيف كان يمكن الحديث عنها قبل خرابها المتخيل؟!

من المرجح أكثر أن مملكتي إسرائيل ويهودا القديمتين تركتا وقائع سلطوية مفصلة ومخطوطات تمجد الانتصارات والتي كُتبت كما هو معروف على يد كتبة بلاط مطيعين - من طراز شفان بن إتسلياهو التناخي[121]- في ممالك أخرى في المنطقة. نحن لا نعرف، ولن نعرف أبداً، ما الذي احتوته هذه الوقائع، ولكن من المرجح أن قسماً منها حفظ في بقايا الأرشيفات الرسمية وأن مؤلفي أسفار التناخ المختلفين الذين جاؤوا بعد خراب مملكة يهودا قد استخدموها بحرية إبداعية مدهشة كمادة خام أولية كي ينسجوا منها المؤلفات الحاسمة الأهم في تاريخ العقيدة التوحيدية في الشرق الأدنى. وليس هذا وحسب بل أضافوا لها أمثلة، أساطير وميثات راجت في أوساط نخب ثقافية في أنحاء المنطقة وصاغوا بمساعدتها خطاباً نقدوياً مثيراً لمكانة السيد الإقليمي وكل ذلك من منظور سيد إلهي أعلى.[122]

وعلى ما يبدو فقد تمتع المثقفون اليهودائيون - كتبة البلاط السابقون والكهنة وذريتهم - بفضل عملية النفي و«العودة» في القرن السادس قبل الميلاد، بإدارة ذاتية عالية نسبياً لم تكن لتتحقق قط تحت سلطة حكم سلالي مباشر وملحاح. لقد أتيح لهؤلاء، نتيجة ظرف تاريخي ساده شرخ سياسي وغياب للسلطة الرسمية الوثيقة، مجال عمل جديد وفريد من نوعه. وهكذا نشأ حقل إنتاج أدبي خاص لم يكن الاعتبار الحاسم فيه رسمياً وإنما دينياً. إن وضعاً من هذا القبيل فقط يمكنه أن يفسر مثلاً كيف يمكن كيل المديح لمؤسس السلالة الملكية (داوود) وتصويره في الوقت ذاته كإنسان آثم منحرف يُعاقب على يد قوة إلهية أسمى منه. هكذا تُرجمت حرية كتابة، كانت نادرة في المجتمعات البدائية، إلى تحفة فنية لاهوتية.

علاوة على ذلك يمكن اقتراح الفرضية التالية: العقيدة التوحيدية الخاصة، كما أطلت علينا من كل صفحة تقريباً في كتاب التناخ، لم تنبع من «سياسة» - عائدة لملك إقليمي متواضع يحاول توسيع حدود مملكته- وإنما نبعت من «ثقافة»: من اللقاء المدهش بين النخب المثقفة اليهودائية، المنفية أو العائدة من المنفى، وبين الديانات الفارسية التجريدية. كان مصدر التوحيد كامناً على ما يبدو في منظومة ثقافية متطورة، لكنه خرج منها وانحرف إلى هامشها - تماماً مثل أيديولوجيات ثورية أخرى في التاريخ- جراء ضغوط سياسية مارسها المركز المحافظ. وليس من باب الصدفة أن كلمة «دات» (دين) في اللغة العبرية مصدرها فارسي. هذه التوحيدية الأولية أخذت شكلها الناضج فقط عقب تصادمها المتأخر مع الوثنية الهيلينية.

هنا يبدو أن توجه باحثي «مدرسة كوبنهاجن - شفيلد»- توماس تومبسون، نيلس بيتر لمكه، فيليب دافيس وآخرون[١٢٣]- حتى وإن كنا غير ملزمين بقبول كل فرضياتهم واستنتاجاتهم، ما زال مقنعاً أكثر. ومن ناحية عملية فإن الحديث لا يدور هنا على كتاب وإنما على مكتبة رائعة كتبت ونقحت وأُستنسخت طوال أكثر من ثلاثمائة سنة، أي من نهاية القرن السادس وحتى بداية القرن الثاني قبل الميلاد. ينبغي قراءة التناخ كمنظومة متعددة الطبقات من الخيال الديني- الفلسفي أو كأمثال لاهوتية، تستعير أحياناً أوصافاً شبه تاريخية لأهداف تعليمية موجهة بالأساس للأجيال المقبلة. (حتى إن نظام القصاص الإلهي يكون في الكثير من الأحيان متعلقًا بالمستقبل).[١٢٤]

لقد سعى المؤلفون والمحررون على اختلافهم في العالم القديم إلى إيجاد جماعة دينية متبلورة مستمدين كامل الدعم من السياسة الماضوية «الرائعة» وذلك من أجل المساهمة في بناء مستقبل مستقر ومستمر لمركز روحاني تعبدي مركزي في القدس. كان همهم الرئيس

هو التميز عن السكان عبدة الأصنام، ولذلك اخترعوا مقولة «إسرائيل» كشعب مقدس ومختار أصله مهجري في مقابل «كنعان» باعتباره شعبًا محليا من السقائين والحطابين. من المحتمل أيضاً أن يكون اعتماد اسم «إسرائيل» نبع من المنافسة الشديدة بين مجموعة «النص» هذه وبين أولئك الذين اعتبروا أنفسهم ذرية مملكة إسرائيل، خصومهم السومريون. هذه السياسة الأدبية المتميزة التي بدأت تتطور على المحور الممتد بين «مملكة يهودا» الصغيرة وبين مراكز الثقافة «العليا» في بابل، إتسقت تماماً مع سياسة الهويات العالمية لمملكة فارس التي حرص حكامها على الفصل بين الطوائف والطبقات والمجموعات اللغوية من أجل ضمان سلاسة الحكم والسيطرة في إمبراطوريتهم المترامية الأطراف.

ربما كان قسم من الزعماء، القضاة، الأبطال، الملوك، الكهنة والأنبياء، المذكورين بشكل بارز في التناخ، ولا سيما المتأخرين منهم، شخصيات تاريخية، بيد أن زمن وجودهم والعلاقات فيما بينهم، دوافع عملهم، قوتهم الواقعية، حدود سلطانهم، نفوذهم وأشكال عقيدتهم، بمعنى كل ما له حقاً قيمة مهمة في التاريخ، إنما هو من بنات خيال زمن آخر. حتى الجمهور المثقف- الديني الذي تبنى واستهلك وابل القصص التناخية، أي المجموعات الدينية اليهودية الأولى، لم يبدأ بالتبلور سوى في مرحلة متأخرة أكثر.

إن إدراك حقيقة كون مسرحية يوليوس قيصر لشكسبير لا تنطوي تقريباً على أية دلالة لها علاقة بروما القديمة بل تتحدث بالذات عن انكلترا نهاية القرن السادس عشر، لا يقلل من قوة أو عظمة المسرحية، وإنما يطرح فقط قيمتها التاريخية التوثيقية في ضوء مختلف تماماً. كذلك فإننا ومن خلال مشاهدتنا لفيلم المدرعة بوتيومكين لسيرغي آيزنشتاين، الذي يتحدث عن ثورة ١٩٠٥، لا نضيف الكثير إلى معارفنا عن انتفاضة بداية القرن العشرين وإنما بالأساس عن أيديولوجيا النظام البلشفي في سنة ١٩٢٥، السنة التي أخرج فيها هذا الفيلم السينمائي. على هذا النحو يفترض بنا أن ننظر إلى كتاب التناخ. فهو ليس بالرواية التي يمكن أن تعيد بناء فهمنا وتصورنا عن الزمن الذي يتحدث الكتاب عنه، وإنما هو خطاب لاهوتي موعظي مدهش إلى جانب كونه أيضاً توثيقاً ممكناً حول الزمن أو العصر الذي كتب فيه. هذا الكتاب كان يمكن أن يشكل بالنسبة لنا وثيقة تاريخية أمينة أكثر فيما لو كنا متيقنين بدرجة كافية من معرفتنا للتواريخ الدقيقة لكتابة كل جزء من أجزائه.

* * * * *

إن كتاب التناخ الذي اعتبر دائماً، من جانب الثقافات الدينية التوحيدية الثلاث - اليهودية والمسيحية والإسلام، كتاباً مقدساً أملاه الرب برهانا على تجليه وعُلُوِّه، صار يستخدم أكثر فأكثر، منذ ظهور بيارق القومية في العصر الحديث، كمؤلف من وضع البشر ليستعينوا به في استرجاع ماضيهم. ففي مرحلة ما قبل القومية البروتستانتية الإنكليزية، وخاصة لدى البيوريتانيين المستوطنين في أميركا الشمالية وجنوب إفريقيا، تحول سفر الأسفار، بواسطة مفارقة تاريخية مُعمَّدة بخيال مجنح، إلى ما يشبه النموذج المثالي لصيرورة المجموعة الدينية - السياسية العصرية. [١٢٥] وإذا كان المؤمنون اليهود لم يتعمقوا فيه تقريباً بشكل مباشر في الماضي، فقد أخذت قراءة المثقفين العلمانية لهذا الكتاب تتسع بالذات في عصر النهضة الثقافية والحركة التنويرية في أوروبا.

ولكن وكما بينا في هذا الفصل، فإنه فقط منذ ظهور الهستوريوغرافيا اليهودية قبل القومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، انخرط التناخ كممثل رئيس في مسرحية صيرورة القومية اليهودية الحديثة. وعندئذٍ نقل من رف الكتب اللاهوتية إلى رف الكتب التاريخية، وراح أنصار ومريدو القومية اليهودية يقبلون على قراءته كما لو كان توثيقاً أميناً لسيرورات وأحداث. فضلاً عن ذلك فقد رُقيَّ إلى مرتبة «ميثوتاريخ» لا يجوز الاستئناف عليه لأنه يشكل حقيقة بدهية مفروغا منها. معنى ذلك أنه موضع القداسة العلمانية الذي لا يجوز المساس به، بل ينبغي الانطلاق منه في التفكير عند الحديث عن «الشعب» و«القومية».

لقد شكل التناخ بالأساس علامة «إثنية» تدل على الأصل المشترك للنساء والرجال الذين كانوا مختلفين تماماً في خلفيتهم ومكونات ثقافتهم العلمانية، مع أنهم ما زالوا مكروهين بسبب العقيدة الدينية التي نأوا عن التمسك بها. كان التناخ بمثابة القاعدة في نسخ تصور لـ «أمة» قديمة، موجودة منذ بدء الخليقة تقريباً، في الوعي الماضوي لأناس تشتتوا وتاهوا في مجاهل الحداثة السريعة والخادشة. ولقد نجح الحضن الهوياتي التناخي الدافئ، على الرغم مما ينطوي عليه من أسطورية معجزة، ولربما بفضل هذه الناحية الأسطورية، في منح شعور بالانتماء طويل الأمد، بل ويكاد يكون أبدياً، وهو ما لم يكن الحاضر المحفز والمثقل قادرا على توفيره.

وهكذا تحول «التناخ» إلى كتاب دنيوي علماني يقرأه الصغار ليعرفوا من هم «آباؤهم القدماء» ولينطلقوا به جنوداً مشحونين بالكبرياء والنخوة إلى حروب الاستيطان والتحرير.

الهوامش

١. يتطرق يوسيفوس في كتابه بصورة ضئيلة إلى طائفة المؤمنين اليهودية الآخذة في التكوّن خارج مملكة يهودا. أنظر كتاب- Shaye J. D Cohen, "Ioudaios, Iudaeus, Judaean, Jew", in: *The Beginnings of Jewishness-Boundaries, Varieties, Uncertainties*, Berkeley: University of California Press, 1999, 69-10.

٢. Flavius Josephus, *Antiquities of the Jews*, 1, 1, 1.

٣. أنظر ديونيسوس الأليكورنسي، *Roman Antiquities*, Loeb Classical Library edn. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1937

٤. كانت لذلك دوافع جيدة، فإن وقائع مشابهة لكتاب يوسيفوس استُهلت بعملية الخلق، تحدثت عن الملك داوود (دافيد) وعن ملكوت يوشيا ولكنها انتقلت منهم إلى يسوع والرسل واستمرت حتى ظهور الملوك الفرنكيين المتنصرين. أنظر على سبيل المثال كتب التاريخ العشرة، كتاب المطران غريغوريوس (Gregorius) من القرن السادس للميلاد: Gregory of Tours, *The History of The Franks*, London: Penguin Classics, 1976. ، ولا بُدّ من التنويه أنه في القرن العاشر للميلاد كتب ونشر الكتاب المزيف لكتاب يوسيفوس تحت اسم كتاب يوسيفون، القدس: بياليك، ١٩٧٨ (بالعبرية)، في القرن الحادي عشر كتب الحاخام أحيمعتس شجرته العائلية، وثيقة أحيمعتس، القدس: ترشيش، ١٩٧٤ (بالعبرية). ومن القرن الثاني عشر بدأت كتابة بعض السجلات المعدودة والقصيرة حول معاناة اليهود. أنظر مثلاً كتاب التذكر (١١٩٦؟) للحاخام إفرايم بن يعكوف، وكتاب الحاخام يوسيف هكوهين، غور الدموع، (١٥٧٥)، والذي ظهر في مجموعة وثائق، القدس: المكتبة الإسبانية، ١٩٩٣. حول غياب الهستوريوغرافيا اليهودية أنظر كتاب يوسيف حاييم يروشلمي: *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Washington, University of Washington Press, 2005.

٥. Jacques Basnage, *Histoire de la religion des juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'a présent – Pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Josèph*, Den Haag: Henry Scheurleer, 1706-7.

٦. انظر مقالة Jonathan M. Elukin, "Jacques Basnage and the History of the Jews: Anti-Catholic Polemic and Historical Allegory in the Republic of Letters," *Journal of the History of Ideas* 53:4 (1992), 603–30.

٧. Isaak Markus Jost, *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage: Nach den Quellen bearbeitet*, 9 vols., Berlin: Schlesinger'sche Buch, 1820–1828.

٨. حول هذه الحركة الفكرية أنظر كتاب Maurice-Ruben Hayoun, *La Science du Judaïsme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995. ، وأنظر أيضاً بول مندس- فلور، حكمة إسرائيل- جوانب تاريخية وفلسفية، القدس: زلمان شازار، ١٩٧٩.

٩. لمراجعة أخرى حول موضوع زونز والتناخ يمكن قراءة كتاب رؤوفين ميخائيل، الكتابة التاريخية اليهودية من الرينيسانس حتى العصر الحديث، القدس: بياليك، ١٩٩٣، ٢٠٧.

١٠. عن علاقة يوست بالكتب المقدسة يمكن مراجعة الكتاب القيم لران هكوهين، مجلدو العهد القديم، تعامل حكمة إسرائيل في ألمانيا مع نقد التناخ في القرن التاسع عشر، تل أبيب: هكيبوتس همؤحاد، ٢٠٠٦، ٥٤-٧٧.

١١ . مقتبس من كتاب ميخائيل، الكتابة التاريخية، ٢٢٠ .

١٢ . حول هذا الموضوع انظر أقوال نتان روتنسترايخ، الفكر اليهودي في العصر الحديث، الفصل الأول، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٦، (بالعبرية) ٤٣ .

١٣ . مقتبس من الترجمة العبرية الموجودة في السيرة الذاتية لرؤوفين ميخائيل، ي. م يوست، مؤسس الهستوريوغرافيا اليهودية الحديثة، القدس: ماغنس، ١٩٨٣، (بالعبرية) ٢٤-٢٥ .

١٤ . تظهر الرسالة في Ismar Schorsch, *From Text to Context: The Turn to History in Modern Judaism*, Hanover, NH: Brandeis University Press, 1994, 238

١٥ . I. M. Jost, *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes*, Karlsruhe: D. R. Marx, 1836 (1832).

١٦ . Heinrich (Hirsch) Grätz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die .Gegenwart*, Leipzig: O. Leiner, (1853-1876) 1909 . وقد بدأت تظهر في سبعينيات القرن التاسع عشر ترجمات لأجزاء من الكتاب، إلا إن ترجمته بشكل شبه كامل تمت في القرن العشرين فقط. بدأ بالظهور باللغة الإنكليزية في العام ١٨٦٠، وتم نشره بشكل كامل في لندن العام ١٨٩٠ .

١٧ . وفقا لشموئيل فاينير أصبح «بحث غريتس كتاب التاريخ القومي لحركة حيبات تسيون (محبة صهيون)». تعتبر هذه الحركة من طلائع الحركات الصهيونية. أنظر كتاب: Haskalah and *History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*, Oxford: Littman Library of Jewish Civilization, 2002, 347

١٨ . Graetz, *History of the Jews*, Philadelphia JPS, 1891-1898 vol. 5, 595 . ، غضب غريتس على يوست يشبه بعض الشيء معاداة غرشوم شالوم القومية تجاه ليوبولد تسونس وبقية المؤرخين من فترة علوم اليهودية «لا يعرفون بتاتاً أين يقفون، سواء إن تمنوا بناء الأمة اليهودية والشعب اليهودي في أعمالهم، أو عكس ذلك، المساعدة على تفكيكهما». أنظر تأملات في حكمة إسرائيل، (١٩٤٥)، ، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٥، (بالعبرية)، ٣٨٨ .

١٩ . حول خلفية كتابة هذا الكتاب أنظر كتاب رؤوفين ميخائيل، هاينريخ غريتس، مؤرخ الشعب اليهودي، القدس: بياليك، ٢٠٠٣، (بالعبرية) ٦٩-٩٣، ١٤٨-١٦٠ .

٢٠ . على سبيل المثال في كتاب، *The Love of Zion* (London: Marshall Simpkin, 1887)، أول رواية كتبت بالعبرية التناخية على يد أبراهام مابو وقد نشرت في العام ١٨٥٣، يعتز الكاتب في روايته بنبرة رومانسية-قومية بفترة ملكوت يهودا .

٢١ . Graetz, *History of the Jews*, vol. 1, 7.

٢٢ . المصدر السابق، ٢١٣ . انظر كتاب Heinrich Graetz, *Essays–Memoirs–Letters*, Jerusalem: Bialik, 1969 (in Hebrew, 131):

٢٣ . Graetz, *History of the Jews*, vol. 1, 367–8.

٢٤ . Moses Hess, *Rome and Jerusalem: A Study in Jewish Nationalism*, New York: Bloch Publishing Company, 1918.

٢٥ . المصدر السابق، ٣٩

٢٦ . Robert Knox, *The Races of Men*, London: Beaufort Books, 1950; James W. Redfield, *Comparative Physiognomy or Resemblances between Men and Animals*, Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2003; Carl Gustav Carus, *Symbolik der Menschlichen Gestalt*, Hildescheim: G. Olms, 1962; Joseph-Arthur de Gobineau, *The Inequality of Human Races*, New York: Howard Fertig, 1999, Johannes Nordmann's groundbreaking book, *Die Juden und der Deutsche Staat*, Berlin: Nicolai, 1861، وقد صدر بعام واحد قبل كتاب روما واورشليم، وقد يكون أول كتاب صاغ العداء لليهودية بشكل واضح على أساس عرقي.

٢٧. Hess, *Rome and Jerusalem*,40 .

٢٨. المصدر السابق، ص ٥٩، ٦١.

٢٩. المصدر السابق، ص ٨٥. لقراءة كتابة تبريرية عن هيس أنظر كتاب Shlomo Avineri, *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*, New York: New York University Press, 1985

٣٠. Graetz, *Essays–Memoirs–Letters* 9-10

٣١. المصدر السابق، ص ٢١٣– ٢١٤. القسم الأكبر من السجال تم نشره بالعبرية في هذا الجزء. أنظر ايضاً كتاب رؤوفين، هاينريخ غريتس – المؤرخ، ص ١٦١–١٧٩. بالإمكان الإطلاع على مقارنة بين الاثنين في مقالة: Michael A. Meyer, "Heinrich Graetz and Heinrich von Treitschke: A Comparison of Their Historical Images of the Modern Jew," *Modern Judaism* 6:1 (1986), 1–11

٣٢. Graetz, *Essays–Memoirs–Letters* 218

٣٣. المصدر السابق، ٢٢٢.

٣٤. المصدر السابق، ٢٢٦– ٢٢٧.

٣٥. Theodor Mommsen, *Auch ein Wort über unser Judenhtum*, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1881.

٣٦. المصدر السابق، ص ٤.

٣٧. Theodor Mommsen, *Römische Geschichte*, VII, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976, 188–250 (English translation, *The History of Rome*, New York: Meridian Books, 1958)، الفصل القادم سيعالج هذه الحيثية.

٣٨. Mommsen, *Auch ein Wort*, 9–10، مقارنة بين منهج مومزن وترايتشكه يظهر في: Hans Liebeschtz, "Treitschke and Mommsen on Jewry and Judaism," *Leo Baeck Institute Yearbook*, vol. 7, 1962, 153–182.

٣٩. Joseph Goebbels, "Rassenfrage und Weltpropaganda", in *Reichstagung in Nürnberg 1993*, Julius Streicher (ed.), Berlin: Vaterländischer Verlag C. A. Weller, 1933, 131-42

٤٠. أنظر على سبيل المثال مقالته، " Judaism and the critic of the Bible", *Essays–Memoirs– Letters*, 238–40

٤١. Julius Wellhausen, *Prolegomena*, Charleston: BiblioBazaar, 2007. See also Ernest Nicholson *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford: Oxford University Press, 2002.

٤٢. Grätz, *Volkstümliche Geschichte der Juden*, 3v, Leipzig: O. Leiner, 1889-1908

٤٣. Simon Dubnow, *La Livre de ma vie: souvenirs et réflexions, matériaux pour l'histoire de mon temps*, Paris: Cerf, 2001, 289.

٤٤. أنظر على سبيل المثال كتاب شمعون دوفنوف، رسائل حول اليهودية القديمة والجديدة، تل أبيب: دفير، (١٨٩٧–١٩٠٦)، ١٩٣٧، (بالعبرية)، ١٨.

٤٥. المصدر السابق، ص ٢٩.

٤٦. كتب دوفنوف الأجزاء الأولى من كتابه باللغة الروسية في السنوات ١٩٠١–١٩٠٦. صدر الجزء الأول كاملاً في العام ١٩١٠. وقد أتم العمل كله في السنوات ١٩١٤–١٩٢١، وفي السنوات ١٩٢٥–١٩٢٩ صدر باللغة الألمانية وتحت عنايته صدر أيضا باللغة العبرية. في هذا الكتاب استعملت طبعة تاريخ شعب العالم، ١٠ أجزاء، تل ابيب: دفير، ١٩٦٢، (بالعبرية).

٤٧. المصدر السابق، الجزء الأول، ١٠.
٤٨. المصدر السابق، ٣.
٤٩. المصدر السابق، ١٤٨.
٥٠. المصدر السابق، ٢٧١-٢٧٢.
٥١. المصدر السابق، ٢١.
٥٢. المصدر السابق، ٣٤.
٥٣. المصدر السابق، ١٤٨.
٥٤. المصدر السابق، ٨٥.
٥٥. المصدر السابق، ١٠٩.
٥٦. المصدر السابق، ١٢٧.
٥٧. المصدر السابق، ٢٢٣.
٥٨. زئيف يعفيتس، كتاب تاريخ إسرائيل معدل وفقا للمصادر الأولية- تل أبيب: أحيعفار، ١٩٣٢، (بالعبرية).
٥٩. Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University Press, 1952.
٦٠. حول بداية الهستوريوغرافيا في الجامعة العبرية في القدس أنظر كتاب: David N. Myers, *Re-Inveting the Jewish Past: European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History*, New York: Oxford University Press, 1995.
٦١. Baron, *A Social and Religious History*, 32.
٦٢. المصدر السابق، ٣٤.
٦٣. المصدر السابق، ١٧.
٦٤. المصدر السابق، ٩٧.
٦٥. المصدر السابق، ٤٦-٥٣.
٦٦. المصدر السابق، ٩٦.
٦٧. يفسر بارون في كتابه سياسة عزرا ونحميا بقوله: «مبدأ الإنعزال الإثني كان على امتداد مئات السنوات ضرورياً للحفاظ على الشعب اليهودي»، المصدر السابق، ص ١٦٣.
٦٨. Salo Wittmayer Baron, "Jewish Ethnicism," *Modern Nationalism and Religion*, New York: Meridian Books, 1960, 248.
٦٩. للمزيد من المعلومات حول هذا المؤرخ أنظر: Israel Jacob Yuval, "Yitzhak Baer and the Search for Authentic Judaism," in *The Jewish Past Revisited: Reflections on Modern Jewish Historians*, D. N. Myers and D. B. Ruderman (eds), New Haven: Yalevniversity Press, 1998, 77-87
٧٠. يتسحاك باعر، التاريخ الإجتماعي والديني لليهود، تسيون III، ١٩٣٨، ٢٨٠.
٧١. يتسحاك باعر، وحدة تاريخ شعب إسرائيل ومشاكل تطوره العضوي، أبحاث ومقالات في تاريخ شعب إسرائيل، I، القدس: الشركة التاريخية الإسرائيلية، ١٩٨٥، (بالعبرية)، ٢٧-٣٢.
٧٢. أنظر كتاب: Yitzhak Baer, *Galut*, New York: Schoken Books, 1947, 11
٧٣. المصدر السابق، ١١٨-١٢٠.

٧٤. أنظر حول ذلك مقالة أريئيل راين، «التاريخ العام والتاريخ اليهودي: مشتركان أو منفصلان؟ حول سؤال تعريف دراسة التاريخ في الجامعة العبرية في العقد الأول من قيامها، ١٩٢٥-١٩٣٥»، داخل: ش. كاتس و م. هيد (محرران) تاريخ الجامعة العبرية في القدس - جذور وبدايات، القدس: ماغنس والجامعة العبرية، ١٩٩٧، (بالعبرية)، ٥١٦-٥٤٠. «علم اجتماع اليهود» ألحق بالتاريخ اليهودي من أجل إيجاد إطار تدريسي لآرثور روبين، عالم الاجتماع الصهيوني الأول في فلسطين.

٧٥. كانت السياسة المتبعة للمجلة تقول «التاريخ اليهودي هو تاريخ الأمة الإسرائيلية (. . .) التاريخ اليهودي هو تاريخ موحد بواسطة وحدة متجانسة تشمل كل الفترات وكل الأماكن، وتعكس كل واحدة منها الأخرى. تاريخنا في العصور الوسطى وفي العصور الحديثة بإمكانه إلقاء الضوء على فترة الهيكل الثاني، وبدون فهم التناخ لا يمكن فهم تغير الأجيال القادمة وفهم معضلة زمننا». تسيون 1 :(1935) I.

٧٦. ستظهر بعض الأحيان محاولات لكتابة تاريخ شامل ولكنها ستظل دائما أعمالا بمشاركة عدة باحثين. أنظر على سبيل المثال كتاب بنيامين مازار (محرر) تاريخ شعب إسرائيل، تل أبيب: مسادا، ١٩٦٧، (بالعبرية)، أو كتاب حاييم بن ساسون (محرر) تاريخ شعب إسرائيل، تل أبيب: دفير، (بالعبرية) ١٩٦٩.

٧٧. باعر، استفسار وضع دراساتنا التاريخية، أبحاث ومقالات، ص ٣٣.

٧٨. يتسحاك باعر، إسرائيل بين الشعوب، القدس: بياليك، ١٩٥٥، (بالعبرية) ١٤.

٧٩. أنظر حول ذلك مقالة أوري رام، «الهستوريوغرافيا الصهيونية واختراع السيادة القومية اليهودية الحديثة، قضية بن تسيون دينور»، وقد أسس دينور الجائزة الوطنية المسماة «جائزة إسرائيل»، وفاز بها مرتين.

٨٠. بن تسيون دينابورغ (دينور)، تاريخ إسرائيل (مقتطفات تاريخية)، كييف: جمعية نشر التعليم في إسرائيل، ١٩١٨.

٨١. بن تسيون دينابورغ (دينور)، إسرائيل في المنفى، تل أبيب: دفير: ١٩٢٦، (بالعبرية).

٨٢. بن تسيون دينابورغ (دينور)، إسرائيل في أرضه، تل أبيب: دفير، ١٩٣٨، (بالعبرية).

٨٣. حول استعمال مصطلح «أرض إسرائيل» أنظر كتابي *Les Mots et la terre*، ١٩٣-٢٠٨. ، ظهر هذا المصطلح في أدبيات حكماء إسرائيل (حزال) ابتداء من القرن الثاني للميلاد، وقد إستعمل كاسم من أسماء المكان. الاسم الأكثر انتشاراً في التناخ هو «كنعان» وفي فترة الهيكل الثاني انتشر الاسم «يهودا». سترابو، الجغرافي اليوناني الكبير، سمى هذه البلاد «يهودا». أنظر كتابه *The Geography of Strabo*, 6.2. 21, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, 756.

٨٤. أنظر حول ذلك مقدمة إسحق أفيسور لكتاب بن تسيون دينور، التناخ وأجياله، القدس: بياليك، ١٩٧٧، (بالعبرية)، ص ٧-١٢.

٨٥. المصدر السابق، ص ٥١.

٨٦. المصدر السابق، ص ١٦٧.

٨٧. بن تسيون دينور، «خصوصية التاريخ اليهودي»، في كتاب أجيال وسجلات، القدس: بياليك، ١٩٧٨، (بالعبرية)، ٣. حول مساهمة التناخ في إبراز «خصوصية الكينونة اليهودية وتلاحم الشعب الروحي»، أنظر كتاب قيم ودروب، تل أبيب: أوريم، ١٩٥٨، (بالعبرية)، ١٠١-١٠٨.

٨٨. دينور، «تقسيم تاريخ إسرائيل لفترات في الهستوريوغرافيا اليهودية»، أجيال وسجلات، ص ٣.

٨٩. حول مساهمة دينور في مركزية «أرض إسرائيل» في التاريخ اليهودي أنظر كتاب يعكوف برناي، الهستوريوغرافيا والقومية، القدس: ماغنس، ١٩٩٦، (بالعبرية)، ١٢٠-١٢١.

٩٠. حول الفرق بين اللغة العبرية القديمة واللغة العبرية الدارجة اليوم في إسرائيل أنظر كتاب، Ghil'ad Zuckermann, *Language Contact and Lexical Enrichment in Israeli Hebrew*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.

٩١ . نشرت رسالة بن غوريون في صحيفة دفار الصادرة في تاريخ ٧/ ١١/ ١٩٥٦ ونشرت في كتاب أ. يسرائيلي (ع. أور وم. محويار)، سلام، سلام، ولا يوجد سلام، القدس: بوحان، ١٩٦١، (بالعبرية)، ٢١٦-٢١٧.

٩٢ . حول هذه الحلقة الفكرية أنظر كتاب Michael Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge and Charisma*, Dekalb: Northern Illinois University Press, 100–117.

٩٣ . دافيد بن غوريون، تأملات في التناخ، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٩، (بالعبرية).

٩٤ . المصدر السابق، ٤٨.

٩٥ . للإطلاع على مقارنة بين كويفمان «الذي أحدث ثورة كوفرنيكة في دراسة التناخ» وبين ولهاوزن «الذي حطم التناخ»، أنظر المصدر السابق، ص ٩٥-٩٦. حول الدفاع المستميت لهذا الباحث عن الحقيقة التاريخية للتناخ من خلال التخلي عن كرونولوجيته، أنظر كتاب يحزقئيل كويفمان، الرواية التناخية لاحتلال البلاد، القدس: بياليك، ١٩٥٥، (بالعبرية).

٩٦ . بن غوريون، تأملات في التناخ، ٦٠-٦١.

٩٧ . المصدر السابق، ٨٧.

٩٨ . المصدر السابق، ٩٨. يجدر الانتباه إلى أن رئيس الحكومة الأول ضم سارة إلى ذرية إبراهيم، وذلك على ما يبدو لمنع التباس وراثي مع «اليشمعاليم» (ذرية إسماعيل).

٩٩ . حول معلم مهاجر من هذا النوع، وحول تقنية تشكيل الوعي التناخي في المدارس، أنظر كتاب شلومو دوف جويتين، تدريس التناخ - مشكلات ومناهج، تل أبيب: يفنه، ١٩٥٧، (بالعبرية)، بشكل خاص الصفحات ٢٤٠-٢٥٣.

١٠٠ . حول التاريخ وتاريخ التناخ في بداية الاستيطان الصهيوني بالإمكان الإطلاع على بحث الدكتوراه الشامل لدافيد شاحر، إتجاهات ووظائف تدريس التاريخ القومي في التربية العبرية في أرض إسرائيل ١٨٨٢-١٩١٨، القدس: الجامعة العبرية، ٢٠٠١، (بالعبرية).

١٠١ . موشيه دايان، العيش مع التناخ، القدس: عيدانيم، ١٩٧٨، (بالعبرية)، ١٥.

١٠٢ . المصدر السابق، ١٦٣.

١٠٣ . شغف دايان بعلم الآثار كان مقتصرًا على المعطيات الاثرية التناخية. أما المساجد القديمة، حتى تلك التي تعود للقرن الحادي عشر، فقد أمر بتدميرها بشكل منهجي. أنظر حول ذلك مقالة ميرون راببورت، «عملية تفجير المساجد»، ملحق صحيفة هآرتس، ٦/ ٧/ ٢٠٠٧.

١٠٤ . مثال جيد ومعروف حول التكافل بين الديانة المسيحية، علم الآثار والتناخ هو كتاب Werner Keller, *The Bible as History*, New York: Bantam Books, 1982 ظهر هذا الكتاب مجدداً باللغة العبرية في العام ١٩٥٨، ولكن بدون الفصل الذي يتحدث عن يسوع المسيح في النسخة الألمانية الأصلية.

١٠٥ . William F. Albright, *The Archaeology of Palestine and the Bible*, London: Penguin, (1949) 1960, 83

١٠٦ . المصدر السابق، ١٢٣-٤.

١٠٧ . ويليام. ف. أولبرايت، آثار أرض إسرائيل، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٥، (بالعبرية)، ٢٣٩.

١٠٨ . أنظر على سبيل المثال المقال «خروج مصر واحتلال البلاد» في كتاب بنيامين مازار، كنعان وإسرائيل: أبحاث تاريخية، القدس: بياليك، ١٩٧٤، (بالعبرية)، ٩٣-١٢٠، أو الفصل الذي يتحدث عن «المملكة الموحدة» في آخر كتاب ليوحنان آهروني، آثار أرض إسرائيل، القدس: شكمونه، (١٩٧٨، بالعبرية)، بالتحديد الصفحات ١٦٩-١٧٠. حول علوم الآثار الإسرائيلية أنظر البحث الهام الذي ألفته، Nadia Abu El-Haj *Facts on the Ground: Archaeological Practice and Territorial Self-Fashioning in Israeli Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

١٠٩ . حول هذا الموضوع أنظر كتاب Keith W. Whitelam, *The Invention of Ancient Israel*, London: Routledge, 1996, 1-10.

١١٠ . يوحنان أهروني، أطلس كارتا لفترة التناخ، القدس: كارتا، ١٩٦٤، (بالعبرية).

١١١ . أنظر: Fernand Braudel, "History and Social Sciences: The Long Durée," in *Histories: French Constructions of the Past*, J. Revel and L. Hunt (eds.), New York: The New Press, 1995, 115-45

١١٢ . مازار، كنعان وإسرائيل، ١٣٦ .

١١٣ . Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives – The Quest for the Historical Abraham*, Berlin: Walter de Gruyter, 1974, 4-9.

١١٤ . Niels Peter Lemche, "The So-called 'Israel-Stele' of Merneptah", in: *The Israelites in History and Tradition*, London: SPCK, 1998, 35-38

١١٥ . بدأت تظهر في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي أصوات تشكك في رواية احتلال كنعان، منها على سبيل المثال أصوات لباحثين ألمان في مجال التناخ مثل ألبرخت ألت (Alt) ومارتين نوت (Not). وفي سنوات الـ ٦٠ والـ ٧٠ أضاف الباحثان الأميركيان جورج مندهول (Mendenhall) ونورمن غوتفالد (Gottwald) فرضيات سوسيو- تاريخية جديدة حول كيفية ظهور العبريين في المنطقة.

١١٦ . نظرية الرعاة – الفلاحين عرضت من جانب يسرائيل فنكلشتاين ونيل سيلبرمان، *The Bible Unearthed*, New York: Free Press, 2001, 13-105.

١١٧ . حول تطور العقائد في إسرائيل ويهودا وحول تأخر ظهور العقائد التوحيدية في المنطقة انظر مجموعة المقالات المحررة من Diana V. Edelman, *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaisms*, Michigan: Eerdmans, 1996

١١٨ . Nadav Na'aman, *Ancient Israel's History and Historiography: The First Temple Period*, Winona Lake: senbraun, 2006، وأنظر مقالة Ze'ev Herzog, "Deconstructing the Walls of Jericho: Biblical Myth and Archaeological Reality," *Prometheus* 4 (2001), 72-93.

١١٩ . Finkelstein and Silberman, *The Bible Unearthed*, 9-248.

١٢٠ . وفقا لسفر الملوك فإن شفان الكاتب هو الذي عرّفَ الملك يوشيا و بالتوراة (سفر الملوك ٢، فصل ٢٢، ١-١٣).

١٢١ . أنظر على سبيل المثال إلى مدى قرب أقوال أحيكار الأشوري لأمثال التناخ. أفينعام يلين (محرر ومترجم)، كتاب أحيكار الحكيم، القدس: همعراف، ١٩٣٧، (بالعبرية).

١٢٢ . انظر الكتب التالية Niels Peter Lemche, *Ancient Israel: A New History of Israelite Society*, Sheffield: Sheffield University Press, 1988; Philip R. Davies, *In Search of "Ancient Israel,"* Sheffield: Sheffield University Press, 1992; Thomas L. Thompson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*, London: Basic Books, 1999.

١٢٣ . «لأنّي أنا الرّبُّ إلهُكَ إلهٌ غيورٌ أعاقبُ ذنوبَ الآباءِ في الأبناءِ إلى الجيلِ الثّالثِ والرّابعِ مِمّنْ يُبغِضونَني»، (سفر الخروج، الفصل ٢٠، آية ٥)، أنظر أيضا سفر التثنية الفصل ٥، آية ٩.

١٢٤ . حول محاولات لاحقة في التراث اليهودي تتنكر للأصل الإسرائيلي للسومريين، أنظر كتاب غدالياهو ألون، دراسات في التاريخ الإسرائيلي، II، تل أبيب: هكيبوتس همئوحاد، ١٩٥٨، (بالعبرية)، ١٤-١.

١٢٥ . مع بداية الاستيطان في شمال أميركا كان العديد من البيوريتانيين على ثقة بأنهم أبناء إسرائيل الذي وعدوا بأرض جديدة تدر الحليب والعسل. وقد تقدموا غرباً وبحوزتهم العهد القديم واعتبروا أنفسهم الورثة الحقيقيين ليهوشع المحتل. هذا المتخيل التناخي وجه أيضا المستوطنين الأفريكان. أنظر على سبيل المثال Bruce Cauthen, "The Myth of Divine Election and Afrikaner Ethnogenesis," in *Myths and Nationhood*, 107-31.

الفصل الثالث

اختراع المنفى:

«وتتهوّد كثير من شعوب الأرض»

وعندما أُجْلِيَ الشعب اليهودي عن بلاده بالقوة، حافظ على عهده لها وهو في بلاد مهاجره بأسرها ولم ينقطع عن الصلاة والتعلق بأمل العودة إلى بلاده واستئناف حريته السياسية فيها. وبدافع هذه الصلة التاريخية التقليدية أقدم اليهود في كل عصر على العودة إلى وطنهم القديم والاستيطان فيه.

«وثيقة الاستقلال»، إعلان إقامة دولة إسرائيل، ١٩٤٨.

من وسط الكارثة التاريخية التي نجمت عن تخريب تيتوس، الملك الروماني، لأورشليم وإجلائه لشعب إسرائيل من بلاده، ولدت أنا في إحدى مدن المنفى. ولكن خيل إلي دائماً وفي كل وقت أنني ولدت في أورشليم.

شموئيل يوسف عجنون، في حفل تسلمه جائزة نوبل العام ١٩٦٦.

الإسرائيليون الذين لا يعرفون التوطئة التاريخية لوثيقة استقلالهم لا بد وأنهم حملوا في جيوبهم ولو لمرة واحدة الورقة النقدية من فئة الخمسين شيكلاً والتي طبعت عليها الكلمات المؤثرة لشموئيل يوسف عجنون (١٨٨٨-١٩٧٠) في حفل تسلمه جائزة نوبل للأدب. فهذا الكاتب المرموق عرف، تماماً مثل مؤلفي وثيقة إعلان قيام الدولة وكحال معظم مواطني إسرائيل، أن «الشعب اليهودي» أُجلي في إثر خراب الهيكل الثاني في سنة ٧٠ للميلاد ولم يتوقف منذ ذلك الحين عن الترحال في أرجاء العالم وفي قلبه «أمل عمره ألفا سنة في أن يكون شعباً حراً» في وطنه القديم.

كان الاقتلاع والنفي مغروسين عميقاً في التقاليد اليهودية على اختلاف أطوارها ومراحلها. لكن الحقيقة هي أن مغزاهما تغير في تاريخ العقيدة الدينية ولم يعد مشابهاً على الإطلاق للمضامين العلمانية التي شرعوا بشحنها في العصر الحديث. وبما أن العقيدة التوحيدية اليهودية بدأت تتبلور في جانب منها لدى نخب ثقافية نُفيت قسراً عقب خراب مملكة يهودا في القرن السادس ق. م، فقد كانت أصداء مفاهيم المهجر والشتات تتردد بصورة مجازية أو مباشرة في شريحة مهمة من قصص التوراة وكذلك في كتب الأنبياء وأسفار الكتابات. فمن طرد آدم (أدام) وحواء (حافا) من الجنة، مروراً بمجيء إبراهيم إلى أرض كنعان وهجرة يعقوب إلى مصر وحتى نبوءات زكريا أو دانيال، مدت العقيدة اليهودية نظرتها إلى الوراء في ضوء عمليات الاقتلاع والتشرد والعودة. وقد وردت في التناخ عبارة تقول «ويُبدِّدُكَ الربُّ في جميع الشعوب من أقصاء الأرض إلى أقصائها، وتَعبُد هناك آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك (. . .)» (سفر التثنية، الأصحاح الثامن والعشرون، ٦٤). فخراب الهيكل الأول ارتبط بالنفي، ومن هنا فقد أثرت هذه الذاكرة الأدبية- اللاهوتية فيما بعد على صوغ مجمل الحساسية اليهودية- الدينية.[١]

غير أن تفحصاً عن قرب للحدث التاريخي الذي ولد في الظاهر عملية «الجلاء الثاني» سنة ٧٠ للميلاد وتحري مصدر مصطلح «جولاه» (المنفى) ومغزاه في اليهودية المتأخرة يدلان على أن الوعي التاريخي القومي حِيكَ من شظايا أحداث منفصلة ومن عناصر تقاليد مختلفة. فبهذه الطريقة فقط كان يمكن لهذا «الوعي» أن يستخدم كميثة ناجعة أكسبت ملامح هوية «إثنية» لليهود العصريين. كانت هناك حاجة لنموذج منفوي سام من أجل بناء ذاكرة ذات مدى بعيد، صُوِّر فيها شعب عرقي متخيل ومنفي على أنه استمرار مباشر لـ «شعب التناخ» السابق له. وبما أن ميثة الاقتلاع والطرد ضُخِّمَت على ما يبدو من قبل التراث المسيحي ثم

انتقلت منه لتتغلغل أيضاً في التراث والتقاليد اليهودية، فقد تحولت هذه الميثة فيما بعد إلى حقيقة منقوشة في التاريخ العام والتاريخ القومي على حد سواء.

أ - أجلي الـ «شعب» في سنة ٧٠ للميلاد

بادئ ذي بدء علينا أن نوضح بأن الرومانيين لم يقوموا قط بنفي «شعوب». بعد ذلك يجدر بنا أن نضيف أن الأشوريين والبابليين لم يلجأوا في تاريخهم أبداً إلى إبعاد السكان الخاضعين لاحتلالهم قاطبة. إذ لم يكن مجدياً اقتلاع «شعب البلاد» الكبير المنتج للمحصول الزراعي ودافع الضرائب. ولكن حتى سياسة النفي الناجعة التي اتبعتها الإمبراطورية الأشورية ومن ثم البابلية – والتي اقتلعت مجموعات كاملة من النخب الرسمية والثقافية من مواطنها– لم تندرج أيضاً ضمن الأساليب والطرق المعروفة للقيصرية الرومانية. صحيح أن هناك عدة حالات معروفة في غرب البحر المتوسط والتي أبعدت فيها مجموعات محلية من الفلاحين من أجل توطين جنود رومانيين مكانهم، لكن هذه السياسة الشاذة لم تطبق في الشرق الأوسط. من المعروف أن حكام روما اتبعوا سياسة متشددة في قمع السكان الثائرين، حيث أعدموا محاربين بدون شفقة، اقتادوا أسرى وباعوهم كعبيد، ونفوا أحياناً ملوكاً وأمراء، لكنهم قطعاً لم يلجأوا قط إلى اقتلاع كامل جمهور السكان في مناطق احتلالهم في الشرق، هذا فضلاً عن أنه لم تكن تتوفر لديهم وسائل تكنولوجية للقيام بذلك، لا شاحنات ولا قطارات ولا سفن ركاب ضخمة كتلك التي نعرفها من عالمنا الحديث.[٢]

إن يوسيفوس فلافيوس، المؤرخ البارز لتمرد الزيلوت الذي اندلع في العام ٦٦ للميلاد، يعتبر المصدر الوحيد تقريبا لهذا التمرد، عدا عن المعطيات الأثرية، وعن تلك الفترة، يتحدث في كتابه تاريخ حرب اليهود ضد الرومان عن النتائج المأساوية لذلك التمرد. هذه النتائج القاسية لم تلحق بكل مناطق مملكة يهودا وإنما بالأساس بأورشليم وعدد من المدن المحصنة. وبحسب تقديره فقد قتل في أثناء حصار المدينة، في المعارك والمذبحة الفظيعة التي وقعت في أعقابها، مليون ومائة ألف من السكان، ووقع في الأسر ٩٧ ألفاً (كما قتل في المدن الأخرى عشرات الآلاف).[٣]

وكعادة كتاب المخطوطات السابقين، واضح أن تقديرات يوسيفوس تنطوي على مبالغة. ويتفق معظم الباحثين حالياً على أن المبالغة هي سمة مميزة تقريباً لجميع التقديرات الديمغرافية

التي وصلتنا من العصر القديم، كما أن جزءاً لا يستهان به من الأرقام يتسم عملياً بالنمطية. يوسيفوس يتحدث في الواقع عن أنه كانت قد توافدت إلى أورشليم قبل التمرد أعداد كبيرة من الحجاج الأجانب، لكن الفرضية القائلة أن عدد الذين قتلوا في المدينة ناهز المليون ومائة ألف شخص ليست دقيقة البتة. ربما تكون مدينة روما، في فترة أوج الإمبراطورية في القرن الثاني للميلاد، اقتربت قليلاً من المقاييس التي عرفناها في مدن العواصم المتوسطة في العصر الحديث،[٤] لكننا لن نجد بالتأكيد مساحة عمرانية من هذا القبيل في مملكة يهودا الصغيرة. من المحتمل أن يكون عدد سكان أورشليم قد بلغ في ذلك الوقت، وفقاً لتقدير متوازن، ما بين ستين ألف أو سبعين ألف نسمة.

حتى إذا سَلّمنا أن عدد الأسرى بلغ تسعين ألفاً، مع أن هذا التقدير غير واقعي، فإن ذلك لا يعني أن تيتوس «الشرير» الذي هدم الهيكل، قام بذلك بنفي «الشعب اليهودي». خلافاً لما ستتعلمه في المدارس الإسرائيلية فإن في وسعنا أن نشاهد في بوابة تيتوس التذكارية في روما تصاوير لجنود رومانيين يحملون على أكتافهم الشمعدان المسروق وليس يهودائيين يَجُرونها في أثناء خروجهم للمنفى. وتوخياً للدقة، فإننا لن نجد في التوثيق الروماني الغني ولو إشارة واحدة إلى حدوث أية عملية نفي من أرض يهودا. كذلك لم تكتشف أي معطيات حول تجمعات سكانية كبيرة من اللاجئين الذين تجمعوا بعد التمرد داخل حدود مملكة يهودا مثلما كان من المفروض أن يحدث فيما لو حصلت عملية نزوح سكانية مهمة أو كبيرة.

نحن لا نعرف بالدقة حجم المجتمع اليهودائي عشية حروب الزيلوت والتمرد ضد الرومانيين. الأرقام التي أوردها يوسيفوس في هذا الصدد تعتبر أيضاً عارية عن الصحة (فقد ذكر مثلاً أنه عاش في الجليل أكثر من ثلاثة ملايين نسمة). وفقاً للدراسات والبحوث الأثرية التي أجريت خلال العقود الأخيرة فقد عاش في أرض كنعان بأكملها، أي في مملكة إسرائيل القوية ومملكة داوود الصغيرة معاً، في القرن الثامن قبل الميلاد، حوالي ٤٦٠ ألف نسمة.[٥] باحث إسرائيلي يدعى ماغين بروشي أجرى بدوره عملية حسابية تستند إلى القدرة الإنتاجية للقمح التي كان يمكن للمنطقة الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط توفيرها في فترة أوجها، أي في الفترة البيزنطية في القرن السادس للميلاد، مستنتجاً أن هذه المنطقة يمكن أن تستوعب حوالي مليون نسمة على أبعد تقدير.[٦] هذا يعني أنه يمكن الافتراض بأن نسبة سكان مملكة يهودا الموسعة كانت عشية تمرد الزيلوت أكثر من نصف مليون ولكن بالتأكيد أقل من

مليون. فالحروب والأوبئة وحالات القحط أو الضرائب الباهظة يمكن أن تؤدي إلى تناقص عدد السكان، ولكن طالما أن الإنتاج الزراعي لم يشهد الثورات الزراعية والمكننة التي شهدها العصر الحديث، فإن عدد السكان لا يمكن أن ينمو ويتعاظم بصورة ملموسة.

تكبدت مملكة يهودا جراء حروب الزيلوت الداخلية والتمرد ضد الرومان ضربة موجعة، ويمكن الافتراض بأن حالة التثبيط التي عصفت بالنخب الثقافية عشية خراب الهيكل كانت خطيرة في بدايتها. من المرجح أن يكون تعداد السكان قد تضاءل مؤقتاً في أورشليم ومحيطها في تلك الفترة، لكن هؤلاء السكان لم يتعرضوا، كما أسلفنا، إلى عملية نفي، وفي الوقت ذاته لم تظهر أي مؤشرات إلى انتعاشهم اقتصادياً. وتدل الحفريات الأثرية على أن وصف يوسيفوس للدمار والخراب كان مبالغاً فيه، وأن العديد من المدن شهدت ازدهاراً عمرانياً في نهاية القرن الأول الميلادي. فضلاً عن ذلك فقد بلغت الثقافة الدينية اليهودية في غضون وقت قصير إحدى أكثر فتراتها ازدهاراً.[٧] ولسوء الحظ فإننا لا نعرف الكثير عن طبيعة العلاقات السياسية التي سادت إبان تلك الفترة.

كذلك الحال، فإن المعلومات المتوفرة لدينا حول التمرد المسيحاني الثاني الذي هز التاريخ اليهودائي في القرن الثاني للميلاد هي معلومات شحيحة. فالثورة التي اندلعت في عهد القيصر أدريانوس (Hadrianus) سنة ١٣٢ للميلاد، والتي أُطلق عليها تمرد باركوخفا، ذُكرت بشكل مقتضب لدى المؤرخ الروماني ديو كاسيوس (Dio Cassius, 165-229)، وكذلك لدى يوسيبيوس (Eusebius, 275-339)، أُسقف قيساريا ومؤلف كتاب تاريخ الكنيسة. نجد أصداء عن مجريات هذا الحدث في المدراش اليهودي وفي المعطيات الأثرية. وقد يكون من دواعي الأسف أنه لم يعش في تلك الفترة مؤرخ في مكانة يوسيفوس فلافيوس، ولذلك ظل استرجاع الحدث منقوصاً ومتشظيا. على أية حال، ربما يتبادر إلى الذهن هنا السؤال: هل يمكن أن تكون قصة الاقتلاع والتشرد التاريخية مرتبطة بالنتائج المأساوية لهذا التمرد؟ في وصفة لهذه النهاية التراجيدية للتمرد كتب كاسيوس:

> ٥٠ من خيرة مدنهم المحصنة و ٩٨٥ من أهم قراهم دمرت عن بكرة أبيها. ٥٨٠ ألف شخص فقدوا في الهجومات والمعارك، أما القتلى الذين صُرعوا جوعاً ومرضاً وحرقاً، فلا يمكن إحصاء عددهم. لقد تحولت يهودا بأكملها تقريباً إلى خراب (. . .).[٨]

يعكس هذا الوصف مجدداً المبالغة المعتادة (في تسجيل الأرقام لدى المؤرخين القدماء نشأ انطباع بأنه يجب دائماً حذف صفر واحد من تلك الأرقام) ولكن حتى هذا الوصف القاسي لكاسيوس لم يرد فيه أي ذكر لعملية نفي. وقد حول اسم أورشليم إلى «إيليا كابيتولينا» وحظر مؤقتاً على المختونين الدخول إليها، كما اتخذت طوال ثلاث سنوات أحكام وإجراءات قاسية ضد السكان، لا سيما حول العاصمة، وتصاعد في شكل خاص القمع الديني. ويمكن التكهن أيضاً بأن مقاتلين أسرى أُخذوا كعبيد، ومن المرجح أن يكون آخرون قد فروا من المنطقة. مع ذلك فإن أية عملية نفي لم تفرض على جماهير اليهودائيين سنة ١٣٥ ميلادية.[٩]

على الرغم من أن اسم مقاطعة يودايا تحول منذئذٍ إلى فلسطين، إلا إنها ظلت في القرن الثاني للميلاد في أغلبيتها العظمى أرض اليهودائيين والسامريين، وعاد سكانها إلى النمو والازدهار لجيل أو اثنين بعد أن ذوى التمرد. ففي نهاية القرن الثاني للميلاد وبداية القرن الثالث كان معظم المزارعين قد استعادوا نشاطهم وشهد الإنتاج الزراعي حالة من الاستقرار، وأكثر من ذلك بلغت البلاد من ناحية ثقافية ما درجت العادة على وصفه بالعصر الذهبي في عهد يهودا هَنَسي.[١٠] وفي سنة ٢٢٠ ميلادية انتهت أيضاً عملية جمع، تحرير وختم فصول المِيشنَاه الستة، وهو حدث أكثر أهمية من تمرد باركوخفا في تطور الهوية والعقيدة اليهودية من ناحية تاريخية.

من أين أتت إذن الميثة الكبرى حول نفي «الشعب اليهودي» عقب خراب الهيكل؟

أثبت حاييم ميلكوفسكي، وهو باحث من جامعة بار إيلان، استناداً إلى شهادات وردت في العديد من مصادر التنائيم (الفقهاء)، أن مصطلح «جلوت» (منفى) وَصَفَ في القرن الثاني والثالث للميلاد عملية استبعاد سياسية وليس عملية اقتلاع من البلاد، هذا فضلا عن أنه لم يكن هناك نهائياً أي ارتباط ضروري بين المفهومين. ووفقاً لنصوص حاخامية أخرى، فإن عملية النفي الوحيدة لليهود هي نفي بابل، والتي كانت لا تزال مستمرة، في نظر سائر المؤلفين، حتى بعد خراب الهيكل الثاني.[١١] وخطا يسرائيل يعكوف يوفال، وهو مؤرخ من الجامعة العبرية، خطوة أخرى حين سعى إلى إثبات كون الميثة اليهودية المتجددة حول عملية النفي قد صُمِّمت عملياً في فترة متأخرة نسبياً وذلك بالأساس بسبب ظهور الميثولوجيا المسيحية التي تحدثت عن نفي اليهود كقصاص لهم على صلب المسيح ورفض بُشراه.[١٢] واضح أن مصدر خطاب المنفى المعادي لليهود كان قائماً لدى يوستينوس الشهيد (Justinus) والذي ربط في منتصف القرن الثالث للميلاد طرد المختونين من أورشليم بعد تمرد باركوخفا بقصاص إلهي

جماعي.[13] وقد حذا حذوه كتاب مسيحيون آخرون رأوا في مكوث المؤمنين اليهود خارج ديارهم المقدسة تحصيل حاصل وبرهانا قاطعا على خطاياهم. وابتداء من القرن الرابع للميلاد نجد أن ميثة النفي أخذت تحاك وتنضفر شيئاً فشيئاً داخل التقاليد اليهودية.

غير أننا سنجد في التلمود البابلي بالذات الكلمات الأولى التي أخذت تربط بكفاءة بين عملية النفي وبين خراب الهيكل الثاني. والجدير بالذكر أنه عاشت في بابل منذ القرن السادس ق. م جالية يهودية لم تسع قط نحو «العودة» فعلياً إلى الديار المقدسة حتى حين قامت فيها مملكة الحشمونائيم القوية. ولعله ليس من باب الصدفة أنهم تبنوا هناك بالذات، بعد خراب الهيكل الثاني، رواية تضفر الخراب والنفي المتجددين كعملية «محاكاة» لأعمال السابقين، وهو ما يشكل نوعاً من الكارثة التي تعطي مسوغاً دينياً للبكاء والاشتياق إلى أنهار، لم تجر في نهاية الأمر بعيداً من أورشليم.

عقب انتصار المسيحية في مطلع القرن الرابع للميلاد وتحولها إلى ديانة الإمبراطورية، بدأ مؤمنون يهود في مناطق أخرى يتقبلون منطق النفي كقدر من السماء، وأضحى الربط بين الاقتلاع والخطيئة، بين خراب الهيكل والنفي، جزءاً لا يتجزأ من التوصيفات المختلفة لوجود وتشتت اليهودية في بقاع العالم. من هنا كانت جذور ميثة اليهودي المشرد، الذي عوقب على آثامه، كامنة في ديالكتيك العداء المسيحي – اليهودي، والذي صاغ حدود التعريف للديانتين طوال القرون التالية. غير أن الشيء الأهم هو أن مصطلح «جلوت» اكتسب منذئذ في التقاليد اليهودية مغزى ميتافيزيقياً محضاً تجاوز في معناه الوجود المجرد للبشر خارج وطنهم.

في الواقع كانت الإشارة إلى ذرية منفيي أورشليم جوهرية، بالضبط كالانتماء إلى «ذرية إبراهيم، إسحق، ويعقوب»، وما هو غير ذلك يزعزع مكانة اليهودي المؤمن كمن ينتمي إلى «الشعب المختار». ومع ذلك، فإن التواجد في «الجلوت» أصبح وضعاً وجودياً بالكاد يشير إلى مكان جغرافي، وباختصار، ساد المنفى في كل مكان، حتى في الأرض المقدسة. لاحقاً، في الكبلاه، تحولت الى السمة المركزية للألوهية، فالوجود الإلهي ذاته متواجد في النفي المتواصل.

لقد صاغ مصطلح «هجولاه» (المنفى) عملياً أشكال تعريف اليهودية الربانية حيال المسيحية المتعاظمة.[14] وإذا كان يسوع قد خلص العالم بتضحيته، فقد رفض أتباع العقيدة اليهودية رفضاً باتاً حلاً خلاصياً من هذا النوع. وعهد التسامح المسيحي، الذي هبط على العالم عقب عودة المصلوب المؤقتة للحياة، قوبل بالرفض والصدود من جانب أولئك الذين أصروا على

الاستمرار في تعريف أنفسهم كيهود. ورأى هؤلاء أن العالم الراهن ما زال مثقلاً بالمعاناة والعذاب وأن هذه المعضلة الوجودية لن تزول إلا بعودة المسيح الحقيقي. بناء على ذلك فإن الآخرة ستأتي بالخلاص المأمول الذي يشكل النقيض للوجود المنفوي. وهذا معناه أن المنفى ليس مكاناً لا يشكل وطناً وإنما هو وضع لا يشكل خلاصاً. الخلاص المنتظر سيتحقق فقط مع قدوم ملك- مُنقذ من نسل داوود ومع العودة الجماعية الشاملة إلى أورشليم. وكما هو معروف فإن «صفقةَ» الخلاص تشمل في طياتها أيضاً بعث الأموات الذين سيأتون بدورهم أيضاً ليدخلوا أفواجاً أفواجاً إلى المدينة المقدسة.

من هنا شكلت «هجولاه» بالنسبة لأقلية دينية مقموعة تعيش في حضارة دينية مهيمنة إشارة إلى هزيمة مؤقتة، يوجد لها في الواقع تاريخ ميلاد دنيوي - خراب الهيكل في بيت المقدس - لكن المستقبل الذي سيمحو الهزيمة سيكون مسيحانياً صرفاً ولا يخضع مطلقاً لسيطرة اليهود المُذَلين. هذا «المستقبل» فقط، الذي لا يخضع لبعد زمني بشري والذي يمكن أن يكون في آن واحد فورياً أو بعيداً، يضمن موعد الخلاص وربما عهد السلطة الكونية. لذلك لم «يسع اليهود في كل أجيالهم للعودة والتشبث بوطنهم القديم»، أما الذين فعلوا ذلك من حين إلى آخر فقد نعتوا في الغالب بأنهم مسيحيون دجالون. وبطبيعة الحال فقد ظهر أحياناً مؤمنون سمح لهم كحالات فردية بالقدوم والحج إلى أورشليم، كذلك ثمة كثيرون أتوا إليها ليدفنوا فيها. غير أن المتخيل الديني اليهودي لم يتضمن في تصوره هجرة جماعية من أجل العيش في المدينة المقدسة وممارسة حياة يهودية كاملة فيها، فيما أُعتبر الذين طرحوا هذا التصور في بعض الأحيان شواذاً أ ِ مهووسين.[15]

ولعل أشكال ارتباط القرّائين بالذات بمدينة أورشليم هي التي حدت بالكثيرين منهم إلى الهجرة إلى المدينة وحتى الدعوة لـ «الحج» إلى أماكنها المقدسة. وقد كان أولئك «اليهود البروتستانت»، الذين تمسكوا بكتاب التناخ بجميع أسفاره ورفضوا اعتماد التوراة الشفوية، متحررين من نظرية المنفى المتصلبة والمُثقِلَة التي تبنتها اليهودية الربانية. لذلك كان في وسعهم أن يرفضوا تحريمات هذه اليهودية الربانية بشأن المدينة المقدسة وبالتالي أن يستوطنوا داخلها. إن عزاءهم الخاص على الخراب- إذ أطلق عليهم اسم «آفيلي تسيون» (أصحاب العزاء على صهيون)- كان السبب في كونهم أغلبية سكان أورشليم في القرنين التاسع والعاشر للميلاد.

وكانت سلسلة من الأوامر والتعاليم الربانية قد رفضت رفضاً قاطعاً تعجيل الخلاص ومن

خلال ذلك أيضاً الهجرة إلى المصدر أو المكان الذي من المفترض أن ينبثق هذا الخلاص منه. والأبرز من بين التحريمات الدينية كانت النذور الثلاثة الشهيرة. جاء في التلمود البابلي: «ما هي النذور الثلاثة؟ أولاً، أن لا يكون الصعود إلى إسرائيل بالجدار؛ ثانيًا، أخذ القدوس المبارك العهد على إسرائيل أن لا يتمرد على أمم العالم؛ ثالثًا، أخذ القدوس المبارك العهد على عبدة النجوم أن لا يستعبدوا إسرائيل بصورة مبالغة» (مسيخت كتوفوت ٧٢: ١١٠).

مغزى «الصعود بالجدار» هو الهجرة الجماعية إلى الديار المقدسة، وقد كان التحريم القاطع لتجسيد ذلك عاملاً موجهاً لليهود على مر العصور والأزمان وصاغ قبول المنفى كحكم إلهي لا تجوز معصيته أو الخروج عنه. فقد كان من المحظور تعجيل الخلاص ومعصية الذات الإلهية، وعليه عاشت جموع المؤمنين «المنفى» ليس كوضع واقعي عابر أو مؤقت، يمكن أن يتغير نتيجة عملية هجرة داخل بقاع هذا العالم، وإنما كوضع يحدد العالم المادي الحاضر بأكمله.[١٦]

لذلك، عندما تفككت في وقت لاحق مراكز الثقافة اليهودية في بابل، هاجر اليهود إلى بغداد وليس إلى أورشليم، على الرغم من أن المدينتين خضعتا لسلطة نظام الخلافة ذاته. وعندما صدر مرسوم الحمراء وتشتت المطرودون من إسبانيا على امتداد مدن حوض البحر المتوسط، فإن قلائل فقط هم الذين سعوا للقدوم إلى صهيون. في العصر الحديث، وعقب المذابح الفظيعة وصعود القومية العدوانية في شرق أوروبا، هاجر يهود شعب البيديش جماعياً نحو الغرب، وبالأساس إلى الولايات المتحدة. فقط عقب إغلاق حدود هذه الأخيرة في عشرينيات القرن الماضي، وبعد المذبحة الفظيعة التي ارتكبها النازيون، بدأت حركة هجرة ملموسة أكثر إلى فلسطين الانتدابية، التي تحول قسم منها إلى دولة إسرائيل. فاليهود لم يتعرضوا لإجلاء بالقوة من «وطنهم» كما أنهم لم «يعودوا» إليه بإرادتهم الحرة.

ب - منفى من دون نفي - تاريخ في منطقة الغسق

عندما دعي هاينريخ غريتس في كتابه تاريخ اليهود إلى الحديث عن خراب الهيكل الثاني، فإنه استهل حديثه بمقارنة عامة مع خراب الهيكل الأول:

> مرة أخرى جلست صهيون على أنقاضها وبكت. أبناؤها صرعوا بالحراب، بناتها أخذن سبايا لإشباع عار عبودية غاشمة، أو أعطين للجنود ليشبعن بأجسادهن غريزتهم الدنيئة. هذه الفاجعة

الأخيرة أكبر من الأولى، إذ لم يبق لها الآن أي حلم أو أمل، ولم يكن ثمة نبيٌّ آخر يزف لها بشرى نهاية ترملها وحزنها.[17]

إذن فقد جَرت صياغة الرواية التاريخية بناء على نموذج الخراب الوارد في التناخ، ومن هنا كانت هناك أيضاً حاجة لعملية النفي التي أعقبت خراب الهيكل. وواصل المؤرخ الأول لـ «الأمة» اليهودية سرد التراجيديا بنبرة مفعمة بالحزن والألم:

من ذا الذي يمكنه وصف عذابات اليهود الذين أُخذوا سبياً على أيدي الرومانيين! أكثر من تسعمائة ألف أخذوا سبايا في أيام تلك الحرب (. . .) صبية ونساء بيعوا لكل من زاد في ثمنهم، وبما أن عددهم كان كبيراً جداً فقد اشتراهم تجار العبيد بثمن بخس.[18]

معظم الرواية عن نهاية تمرد الزيلوت استمدها غريتس كما هو معروف من يوسيفوس، مع أنه ضخَّم «قليلاً» الأرقام. غير أنه لم يتردد في السير خطوة أخرى صغيرة، بمعنى إقحام معلومات إضافية لا وجود لها في الأصل، ليؤكد بهذه الطريقة رسالة الاقتران المقدس بين «الخراب والمنفى»:

لقد اندثرت الأمة اليهودية. قلة قليلة بقيت في أرض الوطن، وقد صُدِمَت هذه القلة الباقية بنهاية الحرب، التي قاتل فيها اليهود ببسالة نادرة، وبمشاهد خراب المدينة والهيكل المقدس. تنفست معظم أنحاء أرض يهودا بدون من يقطنون فيها، وتحولت مدن وقرى إلى أنقاض. هل ستتوقف روح هذه البقية الباقية عن الحياة؟ (. . .) هل هي نهاية عرق يهودا الذي يعود إلى آلاف السنين، ومعه نهاية توراة اليهود التي زرعت في القلوب بذرة الأخلاق والفضيلة.[19]

بطبيعة الحال فقد كانت الإجابة، من وجهة نظره، على هذه الأسئلة النظرية المخيفة، سلبية. فـ «عرق يهودا» استمر في البقاء، وكذلك توراته، وإلاّ لما كان في وسع غريتس أن يؤلف كتاباً مثيراً إلى هذا الحد. فضلاً عن ذلك، وخلافاً لخراب الهيكل الأول، فقد «كان باستطاعة البقية الباقية

من الشعب التشبث بأرض الوطن». وهكذا كان في إمكان المؤرخ الاستطراد بحماس شديد في سرد تتمة قصة الشعب اليهودي في أرضه. لكن مما لا شك فيه أنه يخلق بصورة غير مباشرة، في هذه المرحلة من كتابته، تصوراً غيبياً للاقتلاع والتشرد. هذا الإنطباع يتعزز أكثر عند وصفه لنتائج تمرد باركوخفا الذي اندلع بعد خمسة وستين عاماً من خراب الهيكل الثاني:

> لقد أبيد المحاربون عن بكرة أبيهم، ودمرت كل المدن والقرى المتمردة، وصارت البلاد صحراء قاحلة بكل معنى الكلمة (...) الأسرى، وكلهم (بالتأكيد) من النساء والأطفال فقط، أُقتيدوا بالآلاف إلى أسواق العبيد في الخليل وغزة، وكان عدد الذين بيعوا منهم كعبيد كبيرا جداً بحيث بيعوا بثمن زهيد. الباقون اقتيدوا إلى مصر، وهناك قضوا جوعاً أو غرقاً في البحر (...) لم يفرح سوى اللاجئين الذين وجدوا ملاذاً في بلاد نهر الفرات والعرب (...) كانت الامة الإسرائيلية ملقاة كجثة هامدة في ساحات الوغى المخضبة بالدماء في أرض وطنها.[20]

من الجدير بالملاحظة هنا أن غريتس لا يتحدث في أي موضع من كتابه، بشكل واضح، عن نفي شعب كامل، وإنما يؤكد فقط عملية السبي وفرار الكثيرين من أرض يهودا. ويضفر غريتس بكفاءة لا بأس بها، عن طريق حبكة التراجيديا الأدبية، التمردين التاريخيين كمصير «قومي» مترابط ومتحد. وتأتي المقارنة الدائمة مع خراب الهيكل الأول، الذي من المفروض بمعظم قُرائه أن يعرفوا نتائجه، لتكمل هذه الصورة وتزين.

كذلك فإننا لن نجد لدى شمعون دوفنوف أي ذكر للنفي. غير أن المؤرخ اليهودي الروسي، وخلافاً لسرد غريتس، يتحاشى خلق اطباعات أو أوهام حول وجود روابط وثيقة بين خراب أورشليم والاقتلاع الجماعي بالقوة. وقد غدا وصف الخراب، في أعقاب النماذج الأدبية التي أرساها يوسيفوس وغريتس، وصفاً دراميا مفزعاً، حيث يُقتاد آلاف الأسرى إلى سائر أنحاء الأمبراطورية وتغدو يهودا شبه خاوية من سكانها. كذلك يبدو الوصف مشابهاً بعد انتهاء تمرد باركوخفا. عدد الأسرى الذين يتحولون لعبيد كبير وعدد الهاربين لا يقل عن ذلك. غير أن قراءة دوفنوف لا تولد الانطباع حول تصور غيبي يخرج بموجبه الشعب اليهودي إلى المنفى

في إثر خراب بيت المقدس، على العكس فإن القراء يخرجون بانطباع واضح أن الشعب لم يقتلع بالقوة من موطنه.[٢١]

هناك لهجة مشابهة نجدها أيضاً لدى شالوم بارون. فالمؤرخ النيويوركي لا يربط مطلقاً بين الخراب والنفي وإنما يميل بالذات، كما سنلاحظ فيما بعد، إلى إبراز أسباب أخرى لوجود اليهود خارج يهودا. صحيح أنه يتوقف عند النتائج المأساوية للتمردين، لكنه يتوخى الدقة مؤثراً التأكيد أكثر على نهاية الوجود الرسمي للكيان اليهودي. هذه المسألة الأخيرة لا يطرحها بارون بدراماتيكية مفرطة وإنما كسيرورة تاريخية طويلة ومنطقية.

لعل أكثر ما كان يهم بارون، وهي مسألة تتسق مع ما ذكر في الفصل السابق، هو تفادي الربط بين أفول يهودا ككيان سياسي وبين زوال «الأمة الإثنية» اليهودية. لذلك، وإزاء التحليلات التاريخية لتيودور مومزن، يوليوس ولهاوزن ومؤرخين «أغيار» آخرين ممن عَرَّفوا تجمعات اليهود اعتباراً من «خراب أورشليم» كطوائف دينية فقط وليس كشعب واحد، نجد بارون يصر على أن اليهود ظلوا منذ عهد نبوخذنصر وحتى العصر الحديث «إثنوس» مميزا «لا تنطبق عليه أنماط التقسيمات القومية العامة».[٢٢] فاليهود، كما ذُكِرَ، شعب ذو ماضٍ مميز لا يشبه بتاتاً الشعوب الأخرى.

لدى انتقالنا إلى الهستوريوغرافيا القومية الصرفة نجد أن الخطاب لا يغير وجهه بصورة جوهرية. واللافت أنه لم تظهر عند المؤرخين الصهيونيين أيضاً أية عملية نفي متلازمة مع خراب الهيكل. غير أنه تنتظرنا هنا مفاجأة كرونولوجية من نوع آخر.

ففي مؤلفه الشهير المنفى، كتب المؤرخ القومي يتسحاك باعر، بعدما استعرض في مستهل الكتاب جوهر المكوث الطويل في المهجر: «خراب الهيكل الثاني أدى إلى توسيع الشرخ في التاريخ وتعاظم كنز نفائس الأمة التي تندب ضياعها: الهيكل والعمل، ونمط حياة مقدسة أصابها العطب والطهارة والسلطة الذاتية القومية والأرض المقدسة التي أخذت تزوغ من تحت أقدام الشعب».[٢٣]

من ناحية باعر فإن البلاد «أخذت تزوغ» لكن «الشعب» اليهودي لم يقتلع منها في عملية عنيفة أحادية أو غير متكررة على الرغم من أنها فقدت مملكتها لفترة طويلة. وأكثر من ذلك، فقد استمرت الحياة على أرض «الشعب» رغم الدمار الواسع والمعارك البطولية:

> حروب الزيلوت من أجل الحرية السياسية ومن أجل إعلاء
> صوت الله الواحد القهار بقوة السواعد لم تتوقف حتى بعد تمرد

> باركوخفا ولغاية احتلال البلاد على يدي العرب. بعد تردد شديد فقط تغلب الرأي القائل «لا توقظوا ولا تستثيروا الحب حتى يحين وقته» والذي فسر على أنه تحريم «لتعجيل القيامة» بهدف تسريع الخلاص.[٢٤]

كان باعر مؤرخاً شديد الدقة والاتزان. ولم يكن مطلعاً فقط على مجمل المصادر المتعلقة بنهاية الهيكل الثاني بل وكان مُلماً تماماً بكل ما يتصل بخبايا العقيدة اليهودية في العصور الوسطى. ولكن إذا كان النفي لم يحدث فإنه ما زالت هناك حاجة قومية لمنفى قسري، وإلاّ لما كان بالإمكان فهم التاريخ «العضوي» للشعب اليهودي «المشرد»، والذي لسبب ما لم يسارع قط للعودة إلى وطنه. بداية المنفى دون النفي تختلف عما أرَّخت له التقاليد اليهودية خطأ في فترة خراب الهيكل الثاني في القرن الميلادي الأول، فعملية النفي كانت في نهاية المطاف مكثفة وأقصر بكثير ذلك لأنها بدأت فقط عقب الاحتلال العربي.

«المنفى من دون نفي» والذي بدأ في القرن السابع للميلاد، أي بعد حوالي ٦٠٠ سنة من خراب الهيكل، لم يكن اختراعاً حصرياً ليتسحاك باعر. فقد كان هذا الإكتشاف المثير نتاجاً مشتركاً أيضاً لباحثين قوميين آخرين، وفي مقدمتهم بن تسيون دينور، صديق باعر ورفيق سلاحه الهستوريوغرافي. وقد أُضيف لاحقاً إلى الجزء الأول من مؤلفه الشهير إسرائيل في المنفى، والذي صدرت الطبعة الأولى منه في عشرينيات القرن الماضي، العنوان الفرعي «من أيام احتلال أرض إسرائيل على أيدي العرب وحتى الحملات الصليبية». أدرك دينور في مستهل كتابه أنه يتعين عليه تهيئة قرائه للتاريخ القومي الجديد، ولذا مهد لعرض المصادر بمحاضرة طويلة حول أسباب هذه التأرخة الخاصة ودواعيها:

> سوف أبدأ فترة «إسرائيل في المنفى» من أيام احتلال أرض إسرائيل على أيدي العرب، وليس قبل ذلك. لغاية ذلك الوقت كان تاريخ إسرائيل بالأساس هو تاريخ الأمة اليهودية المقيمة في وطنها (. . .) ويخيل إليّ أنه لا حاجة للاستفاضة في الحديث من أجل إثبات أن الـ «المنفى» الحقيقي (بالنسبة لأمة كجسم عام تاريخي، وليس بالنسبة لأبناء الأمة) بدأ فقط من نفس الفترة التي كفت فيها أرض إسرائيل عن كونها بلداً لليهود لأن آخرين جاؤوا واستوطنوا فيها

بشكل دائم وتشبثوا بها على مر الأجيال (. . .) وفي الحقيقة فإن التقاليد الشعبية لا تميز بين إلغاء سلطة شعبنا على بلده وبين سحب أرضه من تحت أقدامه. فكلاهما بالنسبة لها سيان. ولكن من الزاوية التاريخية ينبغي التميز بين هذين الوضعين. فهما ليسا وليدا فترة واحدة كما أنهما مختلفان في جوهرهما التاريخي.[٢٥]

يعتبر هذا التحول الكرونولوجي تحولاً مهماً وحاسماً، بل ويمكن اعتباره إلى حد كبير تآمرياً وهداماً بالنسبة للتقاليد اليهودية. وعلى ما يبدو فإن مصدر هذا التحول يكمن في سببين متداخلين:

١. المتطلبات الأساسية لمهنة الهستوريوغرافيا حالت دون قدرة المؤرخين الصهيونيين الرياديين على تأكيد حدوث أية عملية نفي للشعب اليهودي بعد خراب الهيكل الثاني.
٢. الرغبة الشديدة في تقليص «حقبة المنفى» إلى أدنى حد ممكن وذلك بهدف تسويغ مطلب السيادة القومية على البلاد قدر المستطاع. هذا السبب دفع دينور أيضاً إلى تحديد بداية التمرد في المنفى و«رياح الهجرة في العصر الحديث» بالتزامن مع هجرة يهودا حسيد ورفاقه سنة ١٧٠٠.[٢٦]

إن السيرورة السياسية البطيئة التي قوضت خلالها الامبراطورية الرومانية السلطة السياسية لملكة يهودا تعتبر مهمة في حد ذاتها، لكنها ثانوية في العملية التاريخية الأكثر أهمية والتي أفضت عملياً إلى ولادة المنفى. فتسلل بعض المجموعات القادمة من الصحراء في القرن السابع الميلادي وسيطرتها بالقوة على أراضي اليهود غيرا كلياً الطابع الديمغرافي للبلاد. وكما هو معروف فقد حدثت مصادرات أراض منذ أحكام وقرارات أدريانوس في القرن الثاني الميلادي، غير أن قدوم المسلمين صَعَّد كثيراً وتيرة هذه الظاهرة وأدى في نهاية المطاف إلى نزوح اليهود وإلى «نشوء الأغلبية القومية الجديدة في البلاد».[٢٧] فلغاية ذلك التاريخ كان اليهود هم الذين شكلوا أكثرية السكان كما كانت اللغة العبرية هي اللغة السائدة.[٢٨] قدوم المحتلين– المستوطنين غير المورفولوجيا الثقافية وهو الذي وضع أيضاً حداً لحياة الشعب في وطنه.

في الحقيقة لم تحدث عملية نفي سياسية مقصودة لليهود، لكن ذلك لا يعني أن المنفى نشأ طوعاً أو عن طيب خاطر لا سمح الله. لقد توجس دينور في أعماقه من أن الإقرار بأن اليهود

تركوا وطنهم طوعاً سيجعل مطالبتهم بالسيادة عليه مجدداً في العصر الحديث ضعيفة الأساس وغير مقبولة. لذلك فقد راوغ كثيراً في كتاباته حول هذه المسألة الخطيرة إلى أن توصل بعد سنوات عدة إلى صيغة تاريخية إجمالية، ومرضية أكثر في الظاهر:

> إن كل تجمع يهودي في دول الشتات كانت بدايته منفى، أي نتيجة إكراه وإغتصاب (. . .) هذا لا يعني أن اليهود جاؤوا إلى معظم البلدان بعد خراب أورشليم كأسرى حرب، أو كلاجئي حرب أو كمنفيين ومبعدين من وطنهم. فالطريق من أورشليم المدمَّرة إلى مستقرهم الأخير في هذا الجيل أو ذاك كانت طويلة وشاقة جداً، وفي الطريق كانت هناك محطات انتقالية غير قليلة في أماكنها وغير قصيرة في زمنها. ولكن بما أنهم جاؤوا كهاربين، مطرودين ونازحين يبحثون عن مأوى وملجأ، وبما أن خراب بيت القادمين كان من الأحداث الشهيرة التي عرف القاصي والداني مجمل ظروفها وملابساتها، فإن من الطبيعي أن يكتفي أولئك الذين أتى اللاجئون إلى بلدانهم بمعرفة الظروف الأولية التي جاءت بهؤلاء إلى ديارهم. أحياناً كان اليهود أنفسهم أيضاً معنيين بتأكيد البعد اليهودي لنفيهم، بل وحرصوا على عدم الإكثار في الإشارة إلى صلتهم بمكان منفاهم الأخير، وإنما الإشارة بالذات إلى منفاهم الأول أو الأول بالتتابع.[٢٩]

حتى إذا كانت عملية النفي بعد خراب الهيكل الثاني لعبت دوراً في التاريخ كميثة ضبابية، فقد كان هذا الدور منطقياً ومبرراً ذلك لأنه أتت في أعقابها عمليات نفي وتشرد أخرى. فالنفي الطويل أشبه بالظل الملازم لخراب الهيكل، ومن هنا ينبع دوره الأساس في التظليل أيضاً على سائر عمليات النفي التالية. ويتبنى دينور باستحسان الميثة المسيحية، ولاحقاً اللاسامية، حول اليهودي المتشرد الذي لا يعرف طعم الراحة. لذلك لا نجده يرسم حدود الهوية اليهودية بخطوط عريضة لأقلية دينية وجدت وعاشت طوال مئات السنوات بين ظهراني ثقافات دينية سائدة أخرى، قامعة في بعض الأحيان وحامية في أحيان أخرى، وإنما كبروفيل هوياتي لجسم إثني- قومي غريب دائم الحركة، حُكم عليه بالترحال مراراً وتكراراً. إن فهما من هذا القبيل

للمنفى هو الذي في وسعه فقط أن يوفر الترابط «العضوي» لتاريخ الشتات اليهودي، وهو الذي يوضح ويسوغ فقط «عودة الشعب إلى مسقط رأسه».

وتجد علمنة المنفى اليهودي لدى دينور تجليها التاريخي الأقوى والأوضح، وهو تجل ثوري في جوهره، إذ إنه لا يغير فقط مبنى الزمن اليهودي المرتبط بالمنفى وإنما أيضاً المغزى العميق لهذا الزمن الديني. ويشعر المؤرخ بقوته القومية إزاء التقاليد المتراجعة، وعلى الرغم من أنه احتاج مراراً إلى هذه التقاليد إلا إنه ينقضها كيفما شاء بصورة دائمة. وهو يدرك أيضاً أنه، كمؤرخ وكمثقف عام، يشكل بديلاً لعشرات آلاف الحاخامات، المثقفين «العضويين» في الماضي اليهودي، الذين دأبوا على تعريف جوهر اليهودية بمساعدة مصطلح المنفى. لذلك فإنه لم يتردد حتى في إصدار نوع من «الفتوى الدينية» الجديدة: «النذور الثلاثة للحاخام يوسي بن حنينا هي نذور لأجل وجود المنفى. مع خراب المنفى تصبح باطلة، كذلك فإن نذر «عدم الصعود بالجدار» يصبح لاغياً ملغياً. الجواب الوحيد لهذا الجيل يمكن أن يكون فقط في صعود الجدار...».[30]

هذا المؤرخ الجريء، الذي صار في العام ١٩٥١ وزيراً للتربية والتعليم، افترض أن موازين القوى بين اليهودية والصهيونية في دولة إسرائيل تتيح له أن يحسم نهائياً موعد «خراب المنفى». وبالفعل لم يخطئ دينور: فقد تقدمت عملية تأميم الدين في دولة إسرائيل خلال تلك السنوات بوتيرة سريعة وبالتالي سُجِّل الانتصار الأيديولوجي كله لحسابه.

بغية استكمال عرض أشكال التحول التي طرأت على النفي والمنفى في الهستوريوغرافيا الصهيونية التي ازدهرت في أرض الوطن الجديد، ربما يجدر بنا التطرق بإيجاز إلى باحثين آخرين كانت لهما صلة مباشرةٍ بالمسألة، ساهما كثيراً في صياغة الوعي القومي والذاكرة الجماعية في المجتمع الإسرائيلي المتكوِّن: يوسيف كلوزنر (١٨٧٤-١٩٥٨)، الذي كان عملياً المؤرخ المهم الأول لـ «فترة الهيكل الثاني» في الجامعة العبرية في القدس، ويحزقئيل كويفمان، زميله في الجامعة نفسها ومؤلِّف الكتاب المهم المنفى والغربة، وكلاهما حاز على جائزة إسرائيل.

كلوزنر هو الذي ألَّفَ تاريخ الهيكل الثاني، وهو مُؤلَّف من خمسة أجزاء صدر بطبعات عديدة ويعد من الكتب التي نالت قراءة على نطاق واسع جداً. في نهاية الجزء الأخير نطالع مصادر التمرد الكبير، ونجد المؤرخ الشهير لا يدخر في التفاصيل بغية تمجيد بطولة المحاربين وشجاعتهم القومية. بعد وصف النهاية العصيبة لقلعة متسادا، يختتم كلوزنر قصته بالكلمات التالية:

بذلك أَزَفت نهاية التمرد الكبير، نهاية معركة الحرية الأروع التي عرفتها البشرية القديمة. خراب الهيكل الثاني أضحى كاملاً. لم تبق في يهودا أية سلطة ذاتية، ولا حتى أتونوميا داخلية تستحق الذكر. عبودية، شهداء، ودمار. تلك هي الأشياء التي تجلى فيها الخراب الثاني بكل فظائعه وويلاته.[31]

هذا هو التلخيص التاريخي ولا شيء سواه. حتى هذا المؤرخ القومي جداً، والذي كان ذا توجه يميني تنقيحي، لم يجرؤ على إضافة النفي إلى نهاية الهيكل الثاني، أي إلى خاتمة كتابه الدراماتيكية للغاية. فقد كان يدرك جيداً أن وصفاً تاريخياً من هذا القبيل يناقض حقيقة أنه وبعد حوالي ستين عاماً وقع تمرد «جماعي» آخر من جانب ذات المجموعة السكانية اليهودائية الواسعة التي لم تتعرض للنفي، والأمر الذي لا يقل أهمية، أنه وقف على رأس هذا التمرد «بطل مثل باركوخفا وحامية من الأبطال الصناديد مثل فرق بيتار».[32] لذلك آثر كلوزنر أيضاً، كباقي المؤرخين الصهيونيين، إبقاء ظروف نشوء المنفى في منطقة الغسق الهستوريوغرافية.

نجد في كتاب المنفى والغربة لكويفمان أيضاً تكراراً مستمراً لمفردات «جلوت» (منفى) و «أوماه» (أمة) لكننا لن نعثر أبداً على أي ذكر لعملية نفي. ويشكل هذا الكتاب إحدى المحاولات المثيرة جداً لإثبات أن اليهود كانوا في منفاهم الطويل شعبا عنيداً وجامحاً وليس مجرد طوائف دينية «محضة». غير أن معالجته التفصيلية الحذرة لماهية المنفى اليهودي تنأى بحرص شديد عن ملامسة الظروف التاريخية لنشوء ذلك «الجمع الغريب العجيب والمشتت» والذي حافظ، بحسب رأيه، على كونه «شعباً» في كل الظروف والأحوال. ويتحدث كويفمان مراراً عن «إسرائيل الذي نزح عن بلده وتشتت»[33] ولكن في ضوء هذا النص من الصعب تخمين متى نزح، كيف ولماذا وإلى أين؟ فمصدر أو أصل الشتات أُعتبر شيئاً بدهياً ومعروفاً وبالتالي ليس هناك ما يستوجب تبيانه أو تفصيله، على الرغم من أن العنوان الثانوي الواعد للكتاب سمي «بحث تاريخي سوسيولوجي في مسألة مصير شعب إسرائيل منذ القدم وحتى الزمن الحاضر». لقد كان من المفترض بعملية «النفي»، كحدث مؤسس ومركزي في «تاريخ الشعب اليهودي»، أن تحظى بعشرات إن لم نقل مئات الكتب والمؤلفات، لكن المدهش والغريب أنه لم يُكتب عن هذا الحدث إلى الآن ولو حتى بحث شامل وجذري واحد.

أضحى هذا الشيء البدهي الأساس المتفق عليه والذي لم يحاولوا قط مناقشته أو التشكيك

فيه. لقد أدرك المؤرخون كافة أن الميثة التي تربط بين «الخراب والنفي» ما انفكت تعشعش حَيَّةً في عقول الجمهور العريض، حيث انتقلت من التقاليد الدينية لتنزرع في أعماق التربة العلمانية الشعبية. وفي الخطاب السائد، كما في التصريحات السياسية وجهاز التعليم، صارت فرضية اقتلاع شعب إسرائيل بعد خراب الهيكل حقيقة قارَّة راسخة. معظم الباحثين الماهرين تحاشوا هذه «الحقيقة» بلباقة مهنية. وقد حرصوا في الكثير من الأحيان، وأحياناً بدون قصد، على إضافة تفسيرات بديلة لمؤلفاتهم وأبحاثهم فيما يتعلق بنشوء «المنفى» الطويل.

جـ - هاجر الـ «شعب» من وطنه بغير إرادته

إن إحدى المسائل المركزية التي لازمت ميثة «الخراب- النفي»، والتي شغلت بال المدققين، تمثلت في الحقيقة المعروفة وهي أنه عاشت قبل وقت طويل من سنة ٧٠ ميلادية طوائف وجاليات يهودية كبيرة خارج أرض يهودا.

لقد عرف الجميع أنه ومنذ «نفي بابل» الشهير عاد وهاجر إلى أورشليم، بعد تصريح كورش، قسم بسيط فقط من المنفيين وذريتهم، في حين آثر الباقون - ربما الأغلبية - العيش والازدهار في مراكز الثقافة الزاخرة بالحياة في الشرق المزدهر حيث طورت النخب الثقافية هناك تقاليد دينية غنية ستنتشر في سائر أرجاء العالم القديم. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن العقيدة التوحيدية الأولى صيغت وإلى حد ليس بقليل في أقاليم المنفى التي أضحت مقر الإقامة الدائمة لأولئك المؤسسين لليهودية. وحقيقة كون أورشليم ظلت بالنسبة لهم مركزاً مقدساً، لم تناقض بتاتاً واقعهم الديني. ففي أشكال واشتقاقات العقائد التوحيدية المتأخرة أيضاً، كالمسيحية والاسلام، وُجِدَ دائماً مركز مقدس لم يكن قط هدفاً للهجرة، وإنما كان فقط محطاً للأشواق الدينية ومزاراً يحج إليه المؤمنون (ربما كان من الممكن على المدى البعيد أن تؤدي إقامة الجمهور الدائمة والمكثفة في الأماكن المقدسة إلى إضعاف وتقويض القناعة أو الإيمان الذي يدور حول مثل هذا المكان).

بعد ذلك بسنوات شكلت المدارس الدينية القوية في سورا، نهردعا وبومبديتا، ما يشبه المختبرات الرئيسة التي عُقِّمَت فيها الديانة اليهودية وأشكال طقوسها وتعبدها. وعلى ما يبدو فقد تأسست فيها مؤسسة الكنيس اليهودية كما أن التلمود البابلي الذي انبثق عنها كان يحظى بتقدير واحترام أكبر من التلمود اليروشلمي (الأورشليمي)، ويرجع ذلك فيما يرجع لكونه أتى من مجال ثقافي «أعلى».

وكان يوسيفوس ذكر بأن عدد اليهود في أرض الفرات بلغ «آلافا مؤلفة بحيث لا يمكن

معرفة عددهم». كما تحدث عن الشقيقين المغامرين حسينائي وحنيلائي اللذين أقاما قرب نهردعا في القرن الأول للميلاد إمارة يهودية من اللصوص وقطاع الطرق، دأبت على سلب ونهب جاراتها. وقد استمرت سيطرتهما فيها نحو ١٥ عاماً إلى أن تنازعا فيما بينهما، حين تزوج حنيلائي امرأة غير يهودية.

وإذا كان المركز اليهودي في بابل قد نشأ في بدايته على الأقل كردة فعل على عملية نفي قديمة، فما هو أصل منشأ الجاليات اليهودية الأخرى التي أخذت تتعاظم في مناطق آسيا القريبة وشمال إفريقيا، ولاحقاً حول كل حوض البحر المتوسط، قبل زمن طويل من خراب الهيكل؟ هل تأسست هي الأخرى نتيجة لهجرة قسرية؟

بداية سنتعرف على المراكز اليهودية في جارتنا مصر. وفقاً لمؤلف سفْر يرمياهو فقد هاجر إليها يهودائيون منذ خراب الهيكل الأول، لكنهم سرعان ما أصبحوا عبدة أصنام عُوقبوا على يدي الرب (يرمياهو، ٤٤). المستوطنة اليهودية الأقدم في مصر والتي عثر على توثيق أثري عنها كانت تقع في جزيرة الفانتين قرب أسوان الحالية. وكانت هذه عبارة عن مستعمرة عسكرية آوى إليها جنود فارسيون يهود أقاموا لأنفسهم في القرن السادس ق. م معبداً ليعبدوا فيه الرب يهوه (على ما يبدو ليس كإله واحد). وقد عثر على مراسلات باللغة الآرامية، من القرن الخامس، بينهم وبين ولاية يهودا في أورشليم وولاية شومرون (السامرة) إلى الشمال منها. أما من أين أتى هؤلاء ومن كانوا فهذا ما لا نعرفه. ما نعلمه فقط أن معبدهم اليهودي هدم في مطلع القرن الرابع ق. م.

بدأت الانطلاقة المهمة في تكّون الجاليات اليهودية في مصر، وكذلك حول كل منطقة الحوض الشرقي للبحر المتوسط، فقط مع تدمير مملكة فارس على يدي الإسكندر الأكبر من مقدونيا ونشوء الأقاليم الهيلينية الضخمة. عملية تحطيم الأطر المحددة التي ميزت السيطرة الفارسية أدت إلى حركة انتقال هائلة للبضائع والأفكار خلقت نسيجاً جديداً من الثقافة المنفتحة والمجالية. حث تغلغل الحضارة الهيلينية الزاحفة إلى كل مكان على نشوء علاقات تعايش روحية ودينية من نوع جديد كما شقت طرق مواصلات آمنة أكثر.

ويذكر يوسيفوس أنه وعقب إحتلال يهودا والسامرة على يدي بطليموس الأول، أحد ورثة الإسكندر، اقتيد عدد كبير من الأسرى حيث جرى توطينهم في مصر كرعايا مُكرَّمين يتمتعون بحقوق متساوية. ويضيف يوسيفوس مباشرة «إن عدداً كبيراً من اليهود الآخرين جاؤوا

إلى مصر بإرادتهم سواء لأنهم وجدوا فيها أفضل الأماكن أو بسبب شهامة بطليموس» . [٣٤]
وقد توثقت العلاقات بين المنطقتين مما أدى إلى هجرة تجار وجنود مرتزقة ومثقفين يهودائيين وخاصة إلى مدينة الاسكندرية، العاصمة الجديدة. خلال مائتي سنة ازداد بشكل ملحوظ عدد المؤمنين اليهود في مصر، حتى إن فيلون، الفيلسوف اليهودي الإسكندري (٢٠ ق. م - ٥٠ ميلادي، فيلون) أعلن - في مبالغة معتادة لدى رجالات العصر القديم- في بداية القرن الميلادي الأول أن عدد اليهود في مصر بلغ مليون نسمة. [٣٥] هذا التقدير ينطوي بطبيعة الحال على مبالغة شديدة، لكن من المرجح أن يكون قد عاش في زمنه في بلاد النيل بأكملها عدد من المؤمنين اليهود لا يقل كثيراً عن عدد اليهودائيين في مملكة يهودا.

كذلك وجد أيضاً عدد غير قليل من أتباع دين موسى في كيرني وبرنيق غربي مصر واللتين كانتا من المدن التي خضعت للسيطرة البطلمية، وعدد أكبر بكثير في آسيا الصغرى التي حكمها القادة الخلفاء (Diadochi) السلوقيون. صحيح أن يوسيفوس يذكر في كتابه تاريخ اليهود أن أنطيوخوس الثالث وطّن في مناطق ليديا وفريجيا في آسيا الصغرى الآلاف من عائلات الجنود اليهود المرتزقة من بابل، ولكن كيف ظهرت جاليات كبيرة وقوية أخرى في أنطاكية ودمشق ولاحقاً في أفسُس، سلاميس، أو أثينا وتسالونيكي وكورينثوس في أوروبا؟ مرة أخرى نحن لا نعرف ذلك، إذ ظلت المصادر حول هذه المسألة مجهولة ظاهرياً.

مع اتساع رقعة سيطرة الإمبراطورية الرومانية وجد في التوثيق الأبيغرافي تواجد لليهود بعدد كبير في روما أيضاً. ففي سنة ٥٩ ق. م شكى كيكرو (Ciccro) الخطيب الروماني الشهير، إزاء عددهم الكبير بقوله « . . . ما أكثر عدد هذا الجمهور، وكم هي متينة وحدته وكم هو كبير نفوذه في مجالس الشعب» . [٣٦] وتشير كتابات عثر عليها في الكتكومبات (دهاليز الدفن) الرومانية إلى الحياة الدينية والاقتصادية المتشعبة التي أقامها هؤلاء اليهود في روما القديمة. كذلك عاش يهود في مدن إيطالية أخرى. وباختصار فقد تواجد أتباع الديانة اليهودية، عشية خراب الهيكل، في سائر أنحاء الإمبراطورية الرومانية وكذلك في شرق بلاد الرافدين، وقد كان عددهم في هذه المناطق يفوق بكثير عدد سكان يهودا. فمن شمال إفريقيا وحتى أرمينيا، ومن فارس وحتى روما، نمت وازدهرت جاليات يهودية، ولا سيما في المدن المأهولة بكثافة، وكذلك في بلدات وقرى. وذكر يوسيفوس، استناداً إلى المؤرخ والجغرافي اليوناني سترابون، أن «هذا

الشعب تغلغل في كل المدن، بل ولا يمكن العثور بسهولة على مكان في العالم المأهول يخلو من وجود لهذا العرق (phylon) ولا يخضع لسيطرته». [٣٧]

وقد اقترح شالوم بارون رقماً قياسياً بلغ بموجبه عدد اليهود الذين عاشوا، حسب رأيه، في القرن الأول للميلاد ثمانية ملايين. [٣٨] من الصعب بطبيعة الحال قبول مثل هذا التقدير المبالغ فيه. وعلى الأرجح فقد رضخ المؤرخ الأميركي- اليهودي للأرقام العالية أكثر التي تحدث عنها المؤرخون القدماء. ولكن قد يكون نصف هذا التقدير، أي أربعة ملايين، مثلما اقترح آرثور روبين وأدولف هارناك، [٣٩] أقل مبالغة وأكثر منطقية في ضوء كمية الشهادات المتنوعة حول التواجد الكثيف للمؤمنين اليهود في بقاع العالم القديم.

منذ هاينريخ غريتس وحتى المؤرخين الإسرائيليين المعاصرين أُقتُرِحَ دائماً تفسير بديل لنظرية «النفي» غير المرضية بتاتاً (والتي ظلت كما أسلفنا نظرية إشكالية من ناحية كرونولوجية). وفقاً لهذا التفسير فإن الانتشار المدهش لليهودية طوال ١٥٠ عاماً قبل الميلاد وسبعين عاماً بعد الميلاد، يرجع عملياً إلى الهجرة الكثيفة لليهودائيين إلى سائر أنحاء المعمورة. بمعنى أنه وفي ضوء حركة النزوح الكثيفة الناجمة عن حروب الإسكندر الأكبر بدأ سكان يهودا المتوجسون يهاجرون من بلدهم بأعداد كبيرة، وراحوا يتنقلون من بلد إلى آخر وخلال ذلك كانت ذريتهم تزداد وتنمو باستمرار. فضلاً عن ذلك فإن هذه الهجرة لم تكن بصورة عامة هجرة طوعية تماماً وإنما جرت في ضوء نوائب الزمن. وباستثناء العديد ممن وقعوا في الأسر، قام سكان يهودا وبدون توفر خيار آخر بترك وطنهم الحبيب. وهذه فرضية منطقية، إذ إن أشخاصا «عاديين» لا يتركون بيتهم بإرادتهم الكاملة. وفي سياق هذه العملية الديناميكية والمؤلمة في آن واحد تَشكّل «شتات إسرائيل» المزدهر.

إن نموذج الهجرة والشتات نُقِلَ مباشرة من تاريخ الفينيقيين واليونانيين. فهذه المجموعات الثقافية -اللغوية أخذت أيضاً تتنقل وتتمدد في مرحلة تاريخية معينة، كما حدث قبل ذلك لشعوب وقبائل أخرى. وعلى سبيل المثال وقبل أن يقترح الربط المُرَمَّز بين الخراب والمنفى سنة ٧٠ للميلاد، كتب غريتس قائلاً في كتابه:

> يخيل أن يد القدر الغليظة دفعت بني إسرائيل للخروج من مركزهم. غير أن هذا التشتت انطوى أيضاً على منفعة كانت ليد العناية الإلهية مشيئة فيها (. . .) فمثلما أفادت مستوطنات اليونانيين في أن تولد وتنمي بين أبناء الشعوب المختلفة الإحساس بالجمال والرقة وحب

المعرفة، ومثلما شكل الروم لأغيار بلدان كثيرة نموذجاً يحتذى في تنظيم الحياة الجماعية على أساس القانون والقضاء، كذلك ساهم شتات الشعب الحضاري الأعرق، شعب اليهود، في وضع حد لسخافات عبادة الأصنام وفي أن يبثوا في الأرض شريعة الرب ومعرفة إله الحق. ولكن حتى في ظل تشتت اليهود وتبعثرهم، لم ينفرط عقد عِرق إسرائيل ولم تنفصم وشائجه (...).[40]

إن الباثوس المُجَنَّد والمُجَيِّش اختفى لدى شمعون دوفنوف، لكن الكبرياء القومي وتأكيد استمرارية الوجود «الإثني» ظلا بصورة عامة قائمين بعينهما. فاليهودائيون أقتلعوا من وطنهم كأسرى أو اضطروا إلى الهجرة كنازحين[41]. كذلك يقتبس المؤرخ اليهودي- الروسي بإخلاص عن فيلون الإسكندراني الذي كتب في أحد مؤلفاته بأن البلدات اليهودية خرجت من يهودا،[42] مزوداً القراء، من خلال الخطوط العريضة لكتابه، بملحمة دراماتيكية عن شعب يعيش في حالة هجرة ونزوح دائمة.

في كتاب بارون المسهب يبدو تمثيل «الشتات» مختلفاً بعض الشيء، مع أن الهجرة تحتل هنا أيضاً دوراً مفضلاً في نشوء المنفى: «طاقة الشعب اليهودي الحية تجلت عبر تمدده المستمر في منطقة شرق حوض البحر المتوسط»؛ «يهود آخرون واصلوا زحفهم شرقاً، إلى فارس، وجنوباً إلى شبه الجزيرة العربية والحبشة، وغرباً إلى موريتانيا ومراكش وإسبانيا وربما أيضاً إلى فرنسا»؛ «كذلك فإن حركات الهجرة من مهجر إلى آخر وصلت إلى مستويات هائلة أكثر فأكثر (...)».[43] هذه العبارات وغيرها انضفرت في رواية طويلة ومركبة لتاريخ تمدد اليهود وانتشارهم، وإن كان الكاتب يعي جيداً - بحكم توجهه الاجتماعي المزعوم- أن هذا الوصف ليس دقيقاً وليس مقنعاً.

عند وصولنا إلى باحثي التاريخ الماضي الصهيونيين، من يتسحاك باعر وبن تسيون دينور فصاعداً، نجد أن تقاليد خطاب الهجرة ظلت تُستنسخ بسلاسة وشكلت بُعداً مكملاً، وإن لم يكن مريحاً تماماً، لنظرية النفي الإشكالية. وفي الواقع فقد مكث اليهودائيون خارج «وطنهم» قبل زمن بعيد من خراب الهيكل الثاني، لكنهم أجبروا على ذلك وبالتالي كانت مكانتهم مشابهة لمكانة اللاجئين. مناحيم شتيرن، وهو مؤرخ مرموق من الجيل الثاني لباحثي فترة الهيكل الثاني في إسرائيل، لخص تقاليد هستوريوغرافية طويلة حين كتب يقول:

ساهمت عوامل مختلفة في توسع الشتات اليهودي من ناحية جغرافية وفي تكاثره عددياً: عمليات النفي من البلاد، الضغط السياسي والديني في يهودا، الفرص الإقتصادية التي ظهرت في بلدان مزدهرة اقتصادياً مثل مصر في القرن الثالث ق. م، حركة التهويد، التي تعود جذورها إلى بداية عهد الهيكل الثاني، والتي بلغت ذروتها في القرن الأول للميلاد.[44]

لعل من الجدير بنا أن نلاحظ الترتيب التنازلي للعوامل المذكورة: فعامل النفي يأتي بالطبع في مقدمة هذه العوامل. بعد ذلك تأتي حالة النزوح جراء ظروف قاسية، ثم تأتي الهجرة الطوعية، وفي الأخير يظهر عامل التهويد الذي يساق في هامش البحث. أسلوب بث المعلومات في دراسات التاريخ القومي يجد هنا تعبيراً مُدمجاً سنجد نموذجاً مشابهاً له يتكرر مراراً في روايات مؤرخين إسرائيليين آخرين، وكذلك في جميع كتب التدريس لدى جهاز التعليم الرسمي الإسرائيلي.

مع ذلك تستتر على استحياء في سائر قصص الشتات هذه مسألة لم تجد حلاً لها بعد. كيف خرج كل هذا العدد الكبير من المهاجرين من شعب فلاحي محض أدار ظهره إلى البحر من دون أن يقيم لنفسه إمبراطورية واسعة؟ وكما هو معروف فقد كان اليونانيون والفينيقيون من الشعوب التي ارتادت البحر والتي كانت فيها نسبة عالية من التجار، وبالتالي كان توسعهم نتيجة منطقية لأشكال عملهم وأشغالهم ومجمل واقعهم. فقد هاجروا وأقاموا مستوطنات ومدنا جديدة في أنحاء سواحل البحر المتوسط. انتشروا واجتمعوا من حوله، وقد وصف الفيلسوف أفلاطون ذلك بأنه أشبه بـ «الضفادع التي تتجمع حول حفرة الماء». وقد بلغوا بطرقهم التجارية مدناً وبلدات قائمة وغيروا كثيراً في ثقافتهم، وهو ما فعله الرومان أيضاً فيما بعد. هناك أمران تجدر الإشارة إليهما في هذا السياق:

أولاً: على الرغم من توسعهم فإن أوطانهم الأصلية لم تتحول فجأة إلى أوطان مهجورة مقفرة.

ثانياً: واصل اليونانيون والفينيقيون والرومان في الغالب الأعم التحدث بلغتهم في المهجر.

في المقابل لم يكن اليهودائيون في يهودا في أغلبيتهم، حسبما أكد يوسيفوس مراراً، من المشتغلين في التجارة وإنما كانوا مرتبطين بفلاحة الأرض وبديارهم المقدسة: «شاطئ البحر ليس موطننا، وليست التجارة هي ما يثلج صدورنا، ولهذا السبب فإننا لا نختلط بأمم

وشعوب غريبة، فمدننا مُشيدة بعيداً عن البحر». [45] صحيح أن المجتمع اليهودائي ضم بين صفوفه تجاراً وجنوداً مأجورين ونخباً سياسية وثقافية، ولكن بعدد محدود لم يتجاوز بالمطلق عُشر مجموع السكان. فإذا كان مجموع سكان مملكة يهودا الموسعة بأكملها قد بلغ في أوج عهد الهيكل الثاني حوالي ٨٠٠ ألف نسمة، فكم هو عدد الذين كان يمكن أن يهاجروا منها؟ ربما بضع عشرات الآلاف في أقصى الحالات. لماذا لم تتحدث طوائف اليهودائيين مطلقاً بلغتها، العبرية أو الآرامية، في مهاجرها؟ ما السبب في أن أسماءها لم تكن بصورة عامة عبرية في الجيل الأول؟ وإذا كانت مؤلفة من مزارعين وفلاحين فلماذا لم يقم هؤلاء في أثناء «توسعهم» ولو حتى بلدة يهودائية - عبرية واحدة؟

لم يكن ممكناً بأية حال من الأحوال أن تنبثق عن بضعة آلاف، أو حتى عشرات الآلاف، من المهاجرين اليهودائيين خلال مائتي سنة طائفة أو مجموعة تضم ملايين عدة من المؤمنين اليهود وتنتشر في سائر أنحاء العالم الثقافي في منطقة البحر المتوسط. وكما جرى التوكيد آنفاً لم تكن هناك في ذلك الوقت هجرات ديمغرافية كبيرة، كما أن عدد الذين كانوا يستطيعون العيش من محصول الأرض، سواء في المدينة أو القرية، كان بصورة عامة مستقراً للغاية وفي حدود قدرة حمل الإنتاج الزراعي. بناء على ذلك لم يشهد مجموع السكان نمواً حقيقياً في العالم الهيليني والروماني (ازداد عددهم فقط عقب تعمير واستصلاح الأراضي البكر) وباستثناء نمو طفيف، ظل عددهم ثابتاً تقريباً على امتداد السنوات. ولم يكن اليهودائيون المهاجرون «عرقاً خصباً» ذا «طاقة حية» أكثر من الآخرين، كما ادعى بارون مثلاً رداً على تاكيتوس، المؤرخ الروماني المُعادي لليهود، إذ إنهم لم يحتلوا أراضي جديدة حتى يُخصبوها، كذلك لا يمكن الافتراض بأنهم كانوا الوحيدين الذين لم يقتلوا أولادهم حسب ما ادعاه باحث إسرائيلي مرموق. [46]

إن اقتلاع الأسرى وتحويلهم إلى عبيد قد حدث بالتأكيد، ولكن من المشكوك فيه أن تكون لدى هؤلاء المستعبدين اليهودائيين جينات وراثية «خصبة» بشكل خاص أو أن يكون الآباء يتغذون أكثر من أسيادهم عبدة الأصنام الأغنياء. لا شك في أن هجرة التجار والجنود المأجورين والمثقفين اليهودائيين إلى خارج أرض يهودا، هي ظاهرة تاريخية مثبتة. غير أنه لا يعقل أن ينبثق عن رذاذ هذه الهجرة المحدودة مئات آلاف أو ملايين على الرغم من «الطاقة الحية» للمهاجرين شديدي البأس والقوة.

ولسوء الحظ فإن عقيدة التوحيد لم تساهم في العالم القديم في زيادة إنجاب الأولاد كما

أنه لم يكن في وسع العون الروحي الذي قدمته هذه العقيدة للمؤمنين بها أن يطعم أفواه أطفال جياع. مع ذلك لا مجال للشك تقريباً في أن عقيدة التوحيد أخصبت وأنجبت ذراري وسلالات كثيرة من نوع آخر.

د - «وتجري إليه كل الأمم»

إن الحديث عن اعتناق الديانة اليهودية كواحد من أسباب التواجد المكثف للمؤمنين اليهود في أنحاء العالم القديم قبل خراب الهيكل يرد في الأعمال التي أُنتجت على يد المؤرخين قبل القوميين بل والقوميين أيضاً.[٤٧] غير أن هذا المعطى الحاسم في جميع الروايات في انتشار اليهودية ظل كما أسلفنا هامشياً وانساق خجولاً كلاعب من الدرجة الثانية خلف «النجوم» الذين «أضاؤوا» فهم الطريق التاريخي لليهود: النفي والتشتت والهجرة والنمو الطبيعي. فهذه العوامل طرحت بضوء «إثني» ملائم أكثر مسألة «تشتت الشعب اليهودي». لدى دوفنوف وبارون على سبيل المثال، يحتل اعتناق الديانة اليهودية مكانة مركزية أكثر بعض الشيء، ولكن كلما اقتربنا من المؤلفات القومية الصرفة نجد أن هذا الجانب يصبح باهتاً وضبابياً، وحين نأخذ المؤلفات التاريخية الشعبية وخاصة كتب التدريس- التي تصوغ وعي الأكثرية- نجده يتوارى بصورة تامة تقريباً. يسود الاعتقاد في أوساط الجمهور الواسع بأن الديانة اليهودية لم تكن أبداً ديانة تهويدية وأنه إذا كان قد التحق بها من حين إلى آخر أغيار فقد جرى ضمهم إلى «الشعب اليهودي» على مضض.[٤٨]

«المتهودون أخطر على إسرائيل من الجرب»- هذه العبارة المعروفة من التلمود مقتبسة كصمام أمان أمام كل سجال يسعى إلى تطوير المسألة. ولكن متى كتبت هذه العبارة؟ وهل تعكس بأي شكل أسس ومبادئ الدين وتشكيلات الوجود اليهودي طوال السنوات الممتدة من تمرد المكابيين في القرن الثاني ق. م وحتى تمرد باركوخفا في القرن الثاني للميلاد؟ أي في الحقبة التاريخية التي بلغت فيها نسبة المؤمنين اليهود في العالم الثقافي الحوض متوسطي رقماً قياسياً لن يتكرر سوى في بداية العصر الحديث.

بين فترة عزرا في القرن الخامس وتمرد المكابيين في القرن الثاني ق. م تمتد «عصور وسطى مظلمة»، إن جاز التعبير، في تاريخ اليهودائيين. قبل تلك الحقبة يستند المؤرخون القوميون إلى الرواية التناخية، وبانتهاء هذه الفترة بقي في أيدينا كتاب المكابيين وخاصة الشهادات المفصلة التي أوردها يوسيفوس في الجزء الأخير من مؤلفه **تاريخ اليهود**. معلوماتنا عن تلك «العصور

الوسطى» شحيحة للغاية، وباستثناء القليل من المعطيات الأثرية وكتب التناخ المجردة التي توثق ربما إلى حد ما الفترة التي كتبت فيها، والرواية المجزوءة ليوسيفوس عن تلك الفترة، فإننا لا نملك تقريباً أي مصدر توثيقي. وعلى ما يبدو فقد كانت الطائفة اليهودائية صغيرة جداً في ذلك الوقت، حتى إن المستكشف هيرودوتوس الفضولي لم يلتفت إليها حينما زار المنطقة في أربعينيات القرن الخامس ق. م.

ما نعرفه حقاً هو أنه وفي مقابل الكتابة التناخية الغزيرة، التي نمّت في ذلك العصر «الفارسي» المبدأ القبلي حول «النسل المقدس» والحصري، ظهر أيضاً مؤلفون آخرون، مناوئون للخطاب المهيمن، والذين نجح قسم من مؤلفاتهم في التسلل إلى كتب الشريعة اليهودية. في كتابات أشعياء الثاني، سفر روت، سفر يونان، أو سفر يهوديت الخارجي نُصادف مراراً دعوات مباشرة وغير مباشرة تسعى إلى اجتذاب الأغيار إلى اليهودية بل وإقناع العالم قاطبة بقبول «شريعة موسى». وقد اقترح مؤلفو سفر أشعياء خاتمة عالمية للعقيدة التوحيدية اليهودية: «ويكون في آخر الأيام أن جبل بيت الرب يكون ثابتاً في رأس الجبال ويرتفع فوق التلال وتجري إليه كل الأمم. وتسير شعوب كثيرة ويقولون هلم نصعد إلى جبل الرب إلى بيت إله يعقوب فيعلمنا من طرقه ونسلك في سبله» (أشعياء، الأصحاح الثاني، ٢-٣).

تبعت روت المؤابية، ولاحقاً الجدة الكبرى للملك داوود، بوعز وتزوجت منه دون أية مشكلة.[٤٩] كذلك فإن أحيور العموني، من «سفر يهوديت»، اعتنق الدين اليهودي في سبيل البطلة اليهودية.[٥٠] جدير بالذكر أن كليهما انتميا إلى «شعوب» كان التصاهر معها مُحرَّماً، مثلما أمر بشكل صريح مؤلفو «ميشناه توراة»: «لا يدخل عَمونيٌّ ولا موآبيٌّ في جماعة الرب. حتى الجيل العاشر لا يدخل منهم أحد في جماعة الرب إلى الأبد» (التثنية، الإصحاح الثالث والعشرون، ٤). لكن مُصَمّمي هذه الشخصيات الروائية المتهودة احتجوا بواسطتها على التوجه الانعزالي والاستعلائي لدى كهنة عزرا ونحميا، الوكلاء «المرخصين» لمملكة فارس.

تكمن في كل عقيدة توحيدية طاقة جوهرية ذات رسالة أو غاية. وخلافاً للعقائد المؤمنة بتعددية الآلهة والتي تتقبل وجود آلهة أخرى، فإن الإيمان بوجود إله واحد ورفض التعددية يحضان مراراً المؤمنين على نشر مبدأ وحدانية الإله الذي يؤمنون به. وقد شكل قبول وحدانية الإله والسجود له من قبل الآخرين برهاناً على جبروته ولا محدودية قدرته وسلطته على العالم. ولم تكن الديانة اليهودية – على الرغم من الأساس الطائفي والانعزالي الذي ترسخ

فيها في عهد عزرا ونحميا ثم عاد وظهر فيها عقب القيود الصارمة التي فرضتها الكنيسة المسيحية المنتصرة- شاذة كثيراً عن هذه القاعدة، في مجال الوعظ والتبشير المميز للعقائد الدينية التوحيدية، كما ظن الكثيرون. فمن وراء سطور التناخ تعلو أصوات تدعو إلى اعتراف الأغيار بيهوه، هذه الأصوات غير الأرثوذوكسية (Heterodox) التي سنطالعها ليس فقط في سفر أشعياء وإنما أيضاً في أسفار إرميا، حزقيال، صفنيا، زكريا وكذلك في سفر المزامير.

فحين خاطب إرميا المنفيين في بابل ناصحاً إياهم بالآرامية: «هكذا تقولون لهم: الآلهة التي لم تصنع السماوات والأرض تَبيدُ من الأرض ومن تحت هذه السماوات» (إرميا، الأصحاح العاشر، ١١)، فإن من المرجح أن المقصودين بـ «لهم» هذه هم «الأغيار» حيث قيلت الرسالة بلغة أولئك المستهدفين بها. ويقول الرب لحزقيال: «فأتَعظَّمُ وأتَقَدَّسُ وأُعْرَفُ في عيون أمم كثيرة، فيعلمون أني أنا الرَّبُّ» (سفر حزقيال، الأصحاح الثامن والثلاثون، ٢٣). وعن يوم الآخرة لدى صفنيا قيل «لأني حينئذٍ أُحول الشعوب إلى شَفَةَ نَقيَّة، ليدعوا كلهم باسم الرب، ليعبدوه بِكَتِفٍ واحدةٍ» (صفنيا، الإصحاح الثالث، ٩). وذكر في سفر زكريا «فتأتي شعوبٌ كثيرة وأمم قوية ليطلبوا رَبَّ الجنود في أورشليم، وليَتَرضَّوا وجه الرَّبِ. هكذا قال رب الجنود: في تلك الأيام يمسك عشرةُ رجالٍ من جميع أَلْسِنَةِ الأمم، يتمسكون بذيل رجل يهوديٍّ قائلين: نذهب معكم لأننا سمعنا أن الله معكم». (زكريا، الإصحاح الثامن، ٢٢ و ٢٣). وينشد مؤلف مزامير بحماس «يا جميع الأمم صفقوا بالأيادي. اهتفوا لله بصوت الابتهاج. لأن الرب عَلِيٌّ مَخُوفٌ، ملك كبير على كل الأرض» (المزمور السابع والأربعون، ١-٢)، «باركوا إلهنا يا أيها الشعوب، وسَمِّعوا صوت تسبيحه» (المصدر السابق، المزمور السادس والستون، ٨)، «حَدِّثُوا بين الأمم بمجده، بين جميع الشعوب بعجائبه» (المصدر السابق، المزمور السادس والتسعون، ٣).

يمكن العثور على اقتباسات كثيرة أخرى تبرهن على البعد التبشيري والغني بالإغراءات في العقيدة التوحيدية اليهودية الأولى التي تخاطب أمماً أخرى. وبما أن التناخ كتب على أيدي عدد كبير من الكُتَّاب، وأعيد تحريره مراراً على أيدي آخرين على امتداد فترة طويلة، فإنه حافل بتناقضات جَمَّة؛ كذلك بإمكاننا أن نجد حول كل ازدراء أو تنكر أو استعلاء على الأغيار، وعظاً دينياً مستتراً بين السطور، أو حتى صريحاً ومباشراً. صحيح أن «سفر تثنية الاشتراع» الصارم يأمر صراحة «ولا تُصاهِرَهُم: ابنتك لا تعط لإبنه وابنتهُ لا تأخذ لإبنك

(. . .) لأنك أنت شعبٌ مقدس للرب إلهكَ. إياك قد اختار الرب إلهكَ لتكون له شعباً أخَصَّ من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض» (سفر التَّثْنِيَة، الإصحاح السادس، ٣ و ٦). ولكن يجب أن لا نغفل في المقابل عن أن أبطال الميثولوجيا التناخية «استهتروا» بتحريمات الرب. فقد وُصفَ إبراهيم وإسحق ويوسف وموسى وداوود وسليمان بأنهم مولعون بالنساء «الغريبات» وأنهم لم يعبأوا قط بـ «تهويد» زوجاتهم المحبوبات. فإبراهيم عاش مع «هاجر» بسعادة وسرور لغاية طلاقها بإيعاز من «سارة»، وتزوج يوسف من أسنات المصرية، واتخذ موسى من تسيبورا المِدْيَانية إمرأة له، وتزوج داوود أميرة من جشور، أما سليمان، المعروف بشهوانيته، فلم يدخر في الزواج من نساء أدوميات وعمونيات وموآبيات وغيرهن الكثير. في زمن كتابة القصص، سواء في الفترة الفارسية أو في الحقبة الهيلينية، لم تكن الهوية الدينية والطائفية للمولود تتحدد في ذلك الوقت كما هو معروف بناء على الأم، وعلى ما يبدو فإن المؤلفين المجهولين لم يكترثوا كثيراً بهذه المسألة.

نجد الإثبات غير التناخي الأقدم حول عملية تبني الديانة اليهودية، أو أجزاء منها، في وثائق من المدينة السومرية نيبور، وصلت إلينا من الحقبة الفارسية. جزء كبير من أسماء الآباء الواردة في هذه الوثائق هي أسماء بابلية اعتيادية، فيما جزء من أسماء أولادهم أسماء عبرية صرفة. وحتى لو صح أن الكثيرين من اليهود حملوا أسماء أجنبية - وأشهرها زروبابل بن شلتيئل أو مردخاي اليهودي- فإن التوجه نحو إعطاء أسماء عبرية للأبناء والأحفاد أبناء الجيل الثاني من المُتهوِّدين لم يكن مجرد «موضة» عابرة، كما أنه ربما يدل على عملية تغيير للديانة سادت في فترة مبكرة نسبياً. ثمة ظاهرة مشابهة اكتشفت أيضاً في ورق البردي في جزيرة إلفانتين. وهناك أيضاً كانت أسماء الآباء مصرية بينما أسماء الأبناء عبرية في الكثير من الأحيان. وفي هذه الحالة فإن فرضية اعتناق اليهودية تغدو قوية ومسنودة أكثر، ذلك لأن المهاجرين اليهودائيين لم يحملوا أسماء مصرية. في هذا التوثيق توجد أيضاً شهادات تدل على عبرنة أسماء أناس كبار في السن وعلى زواج من غريبات وغرباء يندمجون في الطائفة اليهودية المتنامية. ولكن تجدر الإشارة فقط إلى أن ديانة سكان إلفانتين لم تكن حتى ذلك الوقت توحيدية خالصة كما أنهم لم يكونوا يعرفون كتب التناخ.[٥١] ويمكن الافتراض بأنه في ولاية يِهودا التي سيطرت على ضواحي أورشليم كان عدد المؤمنين آخذا في الإزدياد رغم التراث الصلب والقاطع لعزرا ونحميا.

ما زلنا نجهل أيضاً متى كُتِبَ سفر إستِر التناخية. ثمة من يفترض أن المرة الأولى التي كُتِبَ فيها كانت في أواخر الحقبة الفارسية وأن تحريره أو صياغته النهائية تمت في الحقبة الهيلينية. من المحتمل أيضاً أنه كُتِبَ بأكمله فقط بعد فتوحات الإسكندر الأكبر. على أية حال، في نهاية الأسطورة حول انتصار مردخاي وإستر الملكة على هامان الأجاجي الجبار في مملكة فارس النائية ترد العبارة الشهيرة «وكثيرون من شعوب الأرض تَهوَّدوا لأن رعب اليهود وَقَعَ عليهم» (سفر إستِر، الإصحاح الثامن، ١٧). وقد كانت هذه المرة الوحيدة التي يظهر فيها في التناخ مصطلح «تهوَّدوا» وهذا الإعلان عن الانضمام الجماعي إلى اليهودية، ليس في المستقبل البعيد وإنما في الزمن الحاضر، يرمز إلى تعاظم الثقة بالنفس لدى العقيدة التوحيدية اليهودية الغضة. ربما من الممكن أن نجد في ذلك أيضاً مؤشراً أولياً لفهم مصدر التنامي الكبير الذي بدأ يحدث في ذلك الوقت في عدد المؤمنين اليهود في العالم.

لعل رسالة الدكتوراه التي كتبها أوريئيل راببورت في العام ١٩٦٥ - والتي لم تُنشر مع الأسف الشديد على الرغم من أن كاتبها أضحى مؤرخاً معروفاً لحقبة الهيكل الثاني- تعد من المؤلفات النادرة التي شذت عن الخطاب الهستوريوغرافي السائد وحاولت دون جدوى توجيه أنظار الباحثين في إسرائيل إلى حركة التهويد الواسعة. فعلى عكس سائر المؤرخين الإثنيين- القوميين، لم يَخشَ راببورت الجزم في خلاصة أطروحته اللامعة بأن «تعاظم اليهودية في العالم القديم لا يمكن تفسيره - بسبب حجمه الهائل- بواسطة النمو السكاني الطبيعي، عن طريق الهجرة من أرض الوطن أو من خلال أي تفسير آخر لا يأخذ في الحسبان حركة الالتحاق بها من الخارج». [٥٢]

يرجع سبب انتشار واتساع رقعة الديانة اليهودية إذن، من وجهة نظره، إلى حركة التهَوُّد الواسعة. وبطبيعة الحال فإن حركة الالتحاق هذه لم تُقابَل بلا مبالاة يهودية وإنما أُديرت بمساعدة سياسة تهويد ودعاية دينية نشطة أخذت تحرز نجاحات حاسمة مع انهيار العالم الوثني. وبذلك فقد انضم راببورت إلى تقاليد هستوريوغرافية (غير يهودية) متعددة الفروع، ضمت كبار الباحثين في العصر القديم - من آرنست رينان وحتى يوليوس ولهاوزن، ومن إدوارد مايير (Meyer) وحتى إميل شايرر- والتي أكدت، وفقاً للهجة الحادة التي استخدمها تيودور مومزن، على أن «اليهودية في العصر القديم لم تكن بتاتاً منغلقة أو منعزلة، على العكس فقد كان يملؤها الحماس للتهويد بدرجة لا تقل عن المسيحية والإسلام من بعدها». [٥٣]

وإذا كانت عملية نشر الدين (اليهودي) قد بدأت منذ أواخر العهد الفارسي، فإنها تحولت مع صعود الحشمونائيم إلى سياسة رسمية. لقد كان الحشمونائيم من أوائل الذين «خلقوا» حقاً يهوداً كثيرين و«شعبا» كبيرا.

هـ - الحشمونائيم يفرضون اليهودية على جيرانهم

حتى فيما لو كانت هناك مؤشرات معينة تدل على حركة انضمام إلى الدين اليهودي قبل لجة حروب الإسكندر، فإن من المرجح أن يكون مصدر الانعطافة الهائلة التي أدت إلى انتشار اليهودية كامنًا في اللقاء التاريخي المثير بينها وبين الهيلينية. وكما تحررت اليونانية ذاتها في إبان ذلك الوقت من بقايا الهويات الضيقة التي حددت تخوم الدويلات القديمة، فإن ديانة عزرا المتقوقعة أخذت تتخلص من حدودها الخاصة السابقة.

إيجاد الحيز الثقافي الجديد في كل منطقة الحوض الشرقي للبحر المتوسط، وتحطيم الأسوار القبلية-العقائدية، شكلاً ثورة حقيقية في تاريخ العصر القديم. صحيح أن ملامح وسمات الثقافة الجديدة ظلت هامشية نسبياً في أوساط المجموعات السكانية الريفية، ولكن في صفوف الطبقة الأرستقراطية المحلية، وفي البلدات القائمة والدويلات الحديثة، بدأت تهب رياح جديدة استندت إلى وسائل اتصال وعقائد وتقنيات سلطوية ومؤسسات لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت. فمن فن العمارة، مرورا بأشكال الدفن وحتى التغييرات اللغوية، اندمجت الحضارة اليونانية مع الإرهاصات المحلية في أشكال تكافلية أصيلة أسست لعهد ثقافي جديد. وقد أثّرت بوتقة الثقافات التي نشأت في المراكز، مثل الإسكندرية وأنطاكيا، على جوارها لتصل في نهاية المطاف أيضاً إلى أقاليم يهودا.

وقد اكتسبت اليهودية، التي كانت تمر وقتئذٍ بمرحلة من التوسع المشوب بالتردد، عناصر وأسسا كثيرة من الضيفة الهيلينية. فمن الأفكار البلاغية الفلسفية المهاجرة مباشرة من أثينا وحتى أيدي جرار النبيذ من رودوس، غُرِسَتْ في أورشليم مكونات وعناصر ثقافية، روحية ومادية، متنوعة وغنية، وأضحت أورشليم إلى حد ما أشبه بمدينة كوسموبوليتية، مع ذلك فقد كانت مدن السواحل اليهودائية هي الأكثر اندماجاً في الحضارة اليونانية. حتى الأرستقراطية الكهنوتية والإقطاعية اندمجت في الحضارة الهيلينية واتخذت لنفسها أسماء يونانية فخمة. والهيكل الذي جرى تجديده فيما بعد على يدي هيرودوس، شُيِّدَ بأسلوب معماري يوناني خالص؛ حتى

مراسم عيد الفصح، التي تعتبر من الطقوس المركزية جداً في الديانة اليهودية، صممت فيما بعد، عقب خراب الهيكل، بوحي من نموذج الـ«سمبوزيون»، أي حفلات الشراب اليونانية.[٥٤]

وضعت اليهودية في التقاليد الهستوريوغرافية المهنية - القومية، وبالأخص التربوية الشعبية، على النقيض من الحضارة اليونانية، واعتبر تهلن النخب المدنية في هذه الحضارة بمثابة خيانة حقيرة للطابع القومي لـ«الشعب اليهودي». في المقابل أُخضع عيد الحانوكا (الأنوار) الديني، المستوحى في الأصل من الوثنية، لعلاج جذري لِيولَد من جديد كعيد قومي صرف. وقد شكل طرد وتصفية الكهنة المندمجين في الحضارة اليونانية في أورشليم إيذاناً بقيام مملكة «قومية» استرجعت عظمة مملكة داوود القديمة، غير أن هناك معطيات تاريخية أكثر واقعية وأقرب إلى الحقيقة انبرت بشكل جسور ضد هذه التصاوير الماضوية المأتمة لترسم لنا صورة مغايرة تماماً لذاك الماضي.

صحيح أنه حدث تمرد على الممارسات الدينية «النَّجِسَة» وأن معاداة المكابيين وأتباعهم للميول الوثنية كانت مهمة، ويمكن الافتراض بحذر أن مجموعة كهان عائلة متتياهو المؤمنة التي تركت أورشليم كانت ما زالت عبرية، وأسماء أبنائها هو دليل على ذلك، لكن حكم الحشمونائيم الذي أقيم بعد التمرد الديني الناجح لم يكن قومياً أكثر من حكم مملكة يشياهو التي سبقته بأربعمائة سنة. فهذا الكيان السياسي الذي تحدث فيه القرويون بلغة مختلفة عن لغة سكان المدن، والذي لم تتخاطب فيه هاتان المجموعتان السكانيتان بنفس اللغة مع الجهاز الإداري للحكم، لا يشكل بأية حال من الأحوال كياناً قومياً. في القرن الثاني ق. م كان ثمة لهجات مختلفة للغة العبرية أو الآرامية لا تزال شائعة على لسان المزارعين، كما تَخاطَبَ معظم التجار فيما بينهم باليونانية، أما النخب الحاكمة والمثقفة في أورشليم فقد تحدثت وكتبت بالآرامية بشكل أساس.[٥٥] لم يكن هناك وجود لأي تواصل أو ارتباط في الثقافة اليومية العلمانية بين الرعايا المختلفين وبين السلطة الحاكمة، وليس من المحتمل أن يكون أي حاكم «قومياً» كفاية حتى يسعى لتشكيل وصوغ ثقافة من هذا القبيل. ولكن كان هناك نوع من القاسم المشترك الديني بين النخب السياسية والثقافية والإقتصادية والذي برهن على أن له وزن وأهمية في التاريخ القديم أكثر بكثير من أهمية شكل من أشكال «القومية» المتخيلة التي أطلقها باحثون مهنيون وأكاديميون إلى الزمن القديم.

إذا كان ثمة شكوك في درجة الصبغة التوحيدية لدى مملكة يهودا قبل خرابها في القرن السادس ق. م، فقد كانت مملكة الحشمونائيم المملكة اليهودية الأولى ربما التي تستحق حقاً هذا الوصف جنباً إلى جنب مع كونها سلطة هيلينية نموذجية. وفضلاً عن أنه لا يوجد هنا

أي تناقض بين هاتين الصفتين، فإنه لا يمكن أيضاً فهم الطابع اليهودي الخاص لهذا الكيان السياسي سوى من خلال الهيلينية التي تغلغلت في ذلك الكيان. وبطبيعة الحال لم تكن فروض التلمود - جوهر اليهودية الربانية المتأخرة- معروفة وقتئذٍ في تلك المملكة. غير أن العقيدة التوحيدية الأولى سادت بالتأكيد في مؤسسات ومراكز النفوذ والقوة في ذلك النظام، وهي التي أكسبته أيضاً خصوصيته الثقافية.

حاول المؤرخون القوميون قدر الإمكان تمويه الحقيقة «الآثمة» التي تدل على أنه وبعدما قام متتياهو هكوهين بطرد المندمجين في الحضارة اليونانية من أورشليم و«أعاد الأمور إلى نصابها»، أضاف حفيده، الذي صار حاكماً بفضل نَسَبه العائلي، إلى اسمه العبري (يوحنان) اسما يونانياً نمطياً مثل هوركنوس (١٦٤-١٠٤ ق. م). وسمي حفيد الكاهن المتمرد يهودا أرسطوبولس (١٤٠-١٠٣) واشتهر ابن حفيده باسم الكسندروس يناي (١٠٣-٧٦ ق. م). عملية «التثاقف» اليونانية هذه لم تتوقف في يهودا وحسب، بل وشهدت أيضاً مع تبلور مملكة الحشمونائيم انطلاقة حثيثة وحققت فيها انتصاراً مبيناً. وعلى الرغم من أن الرئيس كوهين لم يكن من سلالة داوود، إلاّ إنه تحول في فترة أرسطوبولس إلى ملك هيليني، وكان الحكام الجدد قد صكوا النقود على غرار ما قام به باقي الملوك في المنطقة، وقد ظهرت على هذه النقود إلى جانب كتابات بالعبرية عناوين باللغة اليونانية أيضاً زينت برموز هيلينية (تجدر الاشارة أيضاً إلى أنه لم تظهر فيها صور بشرية أو حيوانية). وبما أنه لم تتواجد في تلك الفترة دول قومية، فقد تألف الجيش بطبيعة الحال من جنود مرتزقة، وليس من جيش يستند إلى تجنيد قسري لأبناء المزارعين.[٥٦] وقد بلغت هذه المملكة ذروة الهيلينية عند تتويج شلومتسيون الكسندرا ملكة عليها، الأمر الذي يعد تجديداً جندرياً في السيادة الرسمية في يهودا والذي لم ينبع بالطبع من الفروض والأحكام التناخية القديمة.

ومع أن الأمر قد يبدو غريباً ومتناقضاً، فإن ما أُستبعد من يهودا في إثر تمرد المكابيين لم يكن الصبغة الهيلينية وإنما «فقط» تعدد الآلهة القائم في هذه الحضارة ذاتها. فلا يعقل أن يكون متمردو ذلك الوقت قد امتلكوا وعياً أو إدراكاً حقيقياً لحدود الثقافة العبرية «الأصيلة» للشعب، ولم تكن تتوفر لديهم قطعاً الأدوات والوسائل لوضعها كسياق كامل في تعارض مع الثقافة المتهلنة. إن مثل هذا الوصف التاريخي ما هو إلاّ خيال بأثر رجعي للعاطفة القومية المميزة للعصر الحديث، والتي ليس لها أي معنى في العالم القديم. علينا أن ندرك أن الحشمونائيم وأجهزة الحكم التي أقاموها حولهم كانت في الوقت ذاته توحيدية متشددة وهيلينية نموذجية.

ولعل إحدى الحقائق المثيرة للغاية هي أن الحفريات الأثرية المتعلقة بتلك الفترة كشفت عن وجود حمامات طقوسية دينية متواضعة إلى جانب حمامات فخمة واسعة. كما كانت الدسائس والخصومات داخل بلاط حكام يهودا مشابهة إلى حد كبير لتلك التي ميزت الممالك الهيلينية الأخرى في المنطقة، وكذلك أيضاً شبكة العلاقات الأُسرية. وحيث إنه لا يمكن في إطار هذا الكتاب الإسهاب أكثر من اللازم في الحديث عن مملكة الحشمونائيم وتطورها المثنوي المثير، فإن النقاش سيقتصر هنا على أحد جوانبها اليهودية- الهيلينية الجوهرية، والذي تحولت بفضله إلى فصل مهم في تاريخ انتشار اليهودية في العالم القديم.

لعلها المرة الأولى في التاريخ التي نشهد فيها ديانة توحيدية محضة تندمج مع سلطة سياسية، فيتحول السيد أو الحاكم إلى كاهن. وكحال معظم أشكال عقيدة الإله الواحد التي ظهرت فيما بعد واكتسبت قوة هائلة، فقد استخدمت السلطة الدينية الحشمونائية أيضاً حد السيف، ليس من أجل توسيع رقعة سيطرتها الجغرافية وحسب بل ولتوسيع جمهور المؤمنين بعقيدتها أيضاً. ومثلما أضحى الخيار التاريخي متاحاً أمام التهلن الثقافي، كذلك أيضاً أمسى التهود، منذ ذلك الوقت، ممارسة دينية بدهية، أي أن اختراق الحدود صار في الاتجاهين. وبما أن الهيلينية حقنت اليهودية بعنصر حيوي من العالمية المناوئة للقبلية فقد أجّجت بذلك شهوة الحكام للتهويد المكثف وأنستهم الفروض والوصايا الخاصة لمؤلفي سفر التثنية أو يهوشع، وبنفس القدر الذي لم يزعم فيه الحكام الحشمونائيم كونهم من ذرية نسل داوود، فإنهم لم يروا أيضاً أية ضرورة لمحاكاة القصة حول يهوشع محتل أرض كنعان الميثولوجي.[٥٧]

استولى يوحنان هوركنوس في العام ١٢٥ ق. م على أرض أدوم التي امتدت من جنوب بيت تسور وعين جدي وحتى ما وراء بئر السبع، وقام بإكراه سكانها بالقوة على اعتناق اليهودية. وذكر يوسيفوس في كتابه تاريخ اليهود:

> احتل هوركنوس أيضاً مدينتي أدوريم ومريشه، في أرض أدوم، وتغلب على كل الأدوميين، لكنه سمح لهم بالبقاء في البلاد إذا ما تختنوا ورضوا بتطبيق تعاليم وأحكام اليهودية. وقد أخذ هؤلاء على أنفسهم الالتزام بمراسم الختان وفي الوقت ذاته جعل باقي عاداتهم مماثلة لعادات اليهود. ومنذ ذلك الوقت صار هؤلاء يهوداً.[٥٨]

وهكذا ضمَّ الكاهن الحشموناني الحاكم «شعبا» كاملاً، ليس فقط لمملكته وإنما أيضاً لعقيدته اليهودية. ولم يعد يوسيفوس يواجه منذئذ أية صعوبة في رؤية هذا الـ «شعب» الأدومي كجزء لا يتجزأ من «الشعب» اليهودي. وكان الانضمام إلى ديانة الآخر يعتبر في العالم القديم، كما هو معروف، بمثابة اندماج كامل في «شعبه»، أي في طائفة عبادته. ولكن مع تقدم العقيدة التوحيدية أضحى التمسك بالعقيدة لا يقل أهمية عن النظرة التقليدية للأصل. وتميّز بداية الانتقال مما يمكن تسميته بـ «اليهودائية» - بمعنى الكيان الثقافي اللغوي والجغرافي - إلى «اليهودية» كمصطلح أكثر فأكثر حضارة دينية من نوع جديد، وجدت هنا أول تعبير جلي لها. هذه العملية أخذت تنضج شيئاً فشيئاً إلى أن بلغت أوجها في القرن الثاني للميلاد.[٥٩]

من هم الأدوميون؟ لدينا عدة شهادات في شأن هذه المسألة. سترابون، عالم الجغرافيا المرموق من عهد أوغسطوس، كتب خطأ في مؤلفه الجغرافيا: «الأدوميون هم أنباط أجلوا عن وطنهم بسبب تحريضهم على التمرد، وانضموا إلى اليهود وشاطروهم نفس العادات».[٦٠]

بطليموس (Ptolemaeus)، المؤرخ المغمور من أشكلون، كان على ما يبدو أقرب إلى الدقة حين كتب «الأدوميون، في المقابل، لم يكونوا يهودا في الأصل وإنما كانوا فينيقيين وسوريين، ولكن نظراً لأنهم هزموا على يدي اليهود واضطروا الى اتباع مراسم الختان بحيث اعتبروا في عداد الشعب اليهودي واتبعوا العادات نفسها، فقد سُموا يهوداً».[٦١] لا نعرف كم كان عدد الأدوميين في ذلك الوقت، لكنه لم يكن عدداً هزيلاً نظراً لأن مساحة المنطقة التي عاشوا فيها كانت تقارب نصف مساحة مملكة يهودا. بطبيعة الحال لا يمكن الافتراض أن جميع المزارعين والرعاة الأدوميين تحولوا دفعة واحدة إلى توحيديين خالصين، بل ومن المرجح أيضاً أن قسماً لا يستهان به من المزارعين اليهودائيين لم يكونوا بعد على هذه الشاكلة. ولكن مما لاشك فيه تقريباً أن الطبقات العليا والمتوسطة قبلت دين موسى وتحولت بالتالي إلى جزء «عضوي» من يهودا. هؤلاء المتهودون من أصل أدومي تصاهروا مع اليهودائيين وأعطوا أسماء عبرية لأبنائهم الذين لعب جزء منهم فيما بعد دوراً مركزياً في تاريخ المملكة اليهودية. ولم يأت فقط الملك هيرودوس من بين صفوفهم بل إن الكثيرين أيضاً من تلاميذ بيت شماي والزيلوت في التمرد الكبير كانوا أدوميين سابقاً.

لقد شعرت الهستوريوغرافيا اليهودية دائماً وأبداً بعدم ارتياح شديد إزاء سياسة التهويد والدمج القسري التي اتبعها الحشمونائيم. وشجب غريتس ممارسات هوركنوس وأكد أنها

جلبت الخراب والويَلات على «الشعب اليهودي». وحاول دوفنوف الرقيق، كعادته، «تليين» التاريخ حين اعتبر أن الأدوميين «مالوا إلى الاندماج الثقافي مع اليهود»، أما بارون فآثر الإيجاز في هذه المسألة الحساسة و«الإشكالية». [٦٢] وفي الهستوريوغرافيا الصهيونية والإسرائيلية انقسمت الآراء في هذا الصدد. من ناحية كلوزنر، المؤرخ القومي الفخور، فقد كان احتلال «أدوم» وتهويد سكانها عملاً إيجابياً ساهم في تصحيح ظلم تاريخي واستعادة أرض مسلوبة، ذلك لأن صحراء النقب كانت تحت سلطة مملكة يهودا في عهد الهيكل الأول. [٦٣] عمل آريه كاشر، أحد الباحثين المتأخرين في مملكة الحشمونائيم، في المقابل كل ما في وسعه من أجل إثبات أن التهويد الجماعي للأدوميين لم يجر قسراً أو إكراهاً وإنما جرى بشكل طوعي. وزعم أن الأدوميين كانوا مختونين قبل عملية تغيير دينهم، وأن كل ذي معرفة لا بد من أن يُقِّر بأن التقاليد اليهودية عارضت دائماً التهويد القسري. [٦٤]

كان سكان المدن الأدومية قد قطعوا شوطاً متقدماً على طريق الاندماج في الحضارة الهيلينية، وبالتالي من المفترض على الأرجح أنهم كانوا غير مختونين. فضلاً عن ذلك، على الرغم من أن تقاليد حازال عارضت في الواقع التهويد القسري، لكنها فعلت ذلك في سنوات لاحقة، أي فقط بعد تمرد الزيلوت في القرن الميلادي الأول، حيث لم يعد التهويد بالقوة ممكناً. مع ذلك فقد كان التهويد القسري في زمن الحكام الحشمونائيم، في نهاية القرن الثاني ق. م، جزءاً جوهرياً من السياسة اليهودية، ولم يكن هوركنوس الوحيد الذي مارس ذلك. فابنه، يهودا أرسطوبولس، قام سنة ١٠٤ ميلادية بضم منطقة الجليل إلى مملكة يهودا وفرض العقيدة اليهودية على اليطوريم الذين قطنوا وعمروا وقتئذٍ المنطقة الشمالية بأكملها. يقول يوسيفوس: «(أرسطوبولس) الذي دعا نفسه (عاشق الهيلينيين)، قدم أيضاً خدمات ومنافع جمة لوطنه. فقد حارب اليطوريم وضم جزءاً كبيراً من بلدهم إلى يهودا وأرغم السكان، إذا كانت رغبتهم البقاء في البلاد، على الختان حسب قوانين اليهود». وحتى يعطي شهادته هذه صفة النفاذ يقتبس يوسيفوس أيضاً عن سترابون قوله «لقد كان - أي أريسطوبولوس- رجلاً نزيهاً جلب منفعة كبيرة لليهود. فقد أضاف لهم أرضاً وامتلك جزءاً من شعب اليطوريم وربطهم بهم برباط (فريضة) الختان». [٦٥]

على ما يبدو فقد استوطن اليهودائيون في الجليل في وقت سابق، غير أنه كان مأهولاً في غالبيته العظمى وخاضعاً لسيطرة اليطوريين الذين كان مركز مملكتهم في خالكيس في البقاع

اللبناني. إن أصل اليطوريم غير واضح، وعلى الأرجح فإن قسماً منهم كانوا من الفينيقيين والقسم الآخر من القبائل العربية. المنطقة التي ضمها أريسطوبولوس امتدت من بيت شان (سكيتوبوليس) جنوباً وحتى ما وراء منطقة غوش حلاف (الجش) في الشمال، أي معظم الجليل الحالي بدون منطقة الساحل. وقد ذاب قسم كبير أيضاً من اليطوريين، سكان الجليل الأصليين، في المجتمع اليهودائي الآخذ في التوسع، وصار الكثيرون منهم يهوداً بكل معنى الكلمة. من المعلوم لنا أن أحد مقربي هيرودوس كان سوئيموس الياطوري.[٦٦] لكننا لا نعرف ما إذا كان يوحنان، زعيم الزيلوت في فترة التمرد الكبير، مثل زميله- خصمه شمعون بار غيورا، من المتهودين هو الآخر.

سعى الكسندروس يناي، شقيق أريسطوبولوس ووريثه، أيضاً إلى إرغام الخاضعين لاحتلاله على تغيير دينهم. غير أن حروبه وجهت بالأساس ضد المدن الساحلية والتجارية الهيلينية التي قامت على امتداد حدود مملكة يهودا، لكنه لم يحقق نجاحاً كبيراً في سعيه إلى تهويدها. ربما كان الهيلينيون، الذين تباهوا بثقافتهم، مستعدين للتهود طوعاً، كما فعل البعض منهم حقاً على امتداد شواطئ البحر المتوسط، لكنهم على الأرجح لم يكونوا مستعدين لقبول التهويد الحشموناي القسري والذي كان يترتب عليه فقدان امتيازات سياسية واقتصادية وفرتها لهم مدن العواصم. وبحسب ما ذكره يوسيفوس فقد قام الكسندروس بتدمير مدينة فحل شرق الأردن «لأن سكانها لم يتعهدوا باستبدال (عاداتهم) بعادات آباء اليهود».[٦٧] ومن المعروف أن الكسندروس قام أيضاً بتخريب وتدمير مدن هيلينية أخرى عن بكرة أبيها، مثل سمريا، غزة، جديره وغيرها.

وقد كان والده، هوركنوس، قد اصطدم خلال حروبه بقضية تهويد شائكة، إذ لم يستطع، حينما احتل منطقة السامرة سنة ١١١ (أو ١٠٨) ق. م، إجبار السامريين الذين كانوا، كما هو معروف، في جزء منهم من ذرية الإسرائيليين القدماء، على اعتناق اليهودية. فقد كان هؤلاء السامريون في ذلك الوقت توحيديين فخورين، إذ نأوا بأنفسهم عن عبادة الأصنام وحافظوا على قدسية السبت كما اتبعوا ختان الأولاد. لكن ولسوء الحظ كانت مصاهرتهم محرمة وكانت صلواتهم مختلفة بعض الشيء، فضلاً عن أنهم أصروا على إقامة هذه الصلوات في معبد خاص بهم. لذلك قرر هوركنوس تخريب شخيم (نابلس)، المدينة السامرية المركزية، وقام بتدمير وإزالة المعبد القريب في جبل جرزيم عن وجه الأرض.[٦٨]

إن اليوم الحادي والعشرين من الشهر الثالث في التقويم العبري (كسليف) هو اليوم الذي دُمِّرَ فيه المعبد السامري، وقد أُعتبر في التقاليد اليهودية الطويلة يوم فأل حسن لا يجوز الصيام فيه والترحم على الأموات (أنظر مجيلاة تعنيت). في الذاكرة القومية حُفظت ذكرى «تيتوس» اليهودي، الذي هدم معبد السامريين، بإجلال وتقدير كبيرين، ففي مدن دولة إسرائيل الحديثة هناك شوارع تحمل بفخر واعتزاز اسم يوحنان هوركنوس، كاهن الحشمونائيم المنتصر.

و- من الحيّز الهيليني وحتى أقاليم ميسوبوتاميا (بلاد الرافدين)

ليس مبالغا القول إنه لولا التعايش بين اليهودية والهيلينية، الذي ساهم أكثر من أي شيء آخر في تحويل عقيدة التوحيد اليهودية إلى دين ديناميكي مُهَوِّد على مدى أكثر من ٣٠٠ سنة، لكان عدد اليهود في العالم قد بقي إلى هذا الحد أو ذاك مثل عدد السامريين اليوم. فالهيلينية غيرت وأثرت عالم الثقافة الرفيعة لمملكة يهودا، وفي أعقاب هذا التطور التاريخي حلقت الديانة اليهودية على أجنحة النسر اليوناني وانطلقت معه في جولة طويلة في أرجاء عالم البحر المتوسط.

كانت عمليات التهويد في مملكة الحشمونائيم فقط مقطعا صغيرا من ظاهرة أهم بكثير بدأت في مطلع القرن الثاني قبل الميلاد. في عالم الوثنية، الذي كان حينذاك في بداية تخبطه العقائدي- القيمي، تغلغلت العقيدة التوحيدية اليهودية بزخم ونشاط تهويدي ونجحت في التحول إلى أحد المكونات التي مهدت الأرضية فيما بعد لقدوم الثورة المسيحية الكبرى. لم تكن اليهودية في الواقع قد أفرزت بعد مبشرين محترفين مثلما فعلت بسرعة فيما بعد أختها الصغيرة. ولكن في أعقاب اللقاء بينها وبين فلسفات جاءت من المدرسة الرواقية أو الأبيقورية، ازدهر بين ظهرانيها أدب جديد شكل شهادة على توق شديد لاجتراح المعجزات.

وكما هو معروف كانت الإسكندرية أحد المراكز الثقافية المهمة في العالم الهيليني، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. وليس صدفة أن تنطلق من هناك بالذات، في القرن الثالث قبل الميلاد، المبادرة لترجمة التوراة إلى «كوينه دياليكتوس» وهي اللغة المحلية اليونانية المهيمنة. كذلك فإن التلمود البابلي والمؤلّف الذي دعي رسالة أرستياس (Aristeas) ينسبان إلى بطليموس الثاني فيلادلفوس مبادرة الترجمة السبعينية. من المشكوك فيه أن تكون الـ septuaginta قد كتبت حقاً بأمر الملك المصري، وقطعاً لم يكن هذا حدثا فريدا وقصيرا. من المرجح أكثر الافتراض

أن التناخ الكامل أعدَّ على امتداد سنوات طوال بواسطة عدد كبير من المثقفين اليهود. ولكن هذا المشروع يشير إلى بداية التعايش الجوهري الذي نشأ بين اليهودية والهيلينية وتحول الأولى إلى ديانة متعددة اللغات بشكل واضح.

والسؤال: هل تمت الترجمة من أجل نشر عقيدة التوحيد بين غير اليهود؟ يرفض الباحثون الإسرائيليون هذا الاعتقاد، ويقولون إنه بما أن اليهود لم يعرفوا العبرية إنما اليونانية، فإن الترجمة تمت من أجلهم. ولكن لماذا لم يعرف المؤمنون اليهود لغتهم «القومية» في تلك المرحلة المبكرة من «خروجهم إلى المنفى»؟ لأنهم لم يتكلموها في «وطنهم»؟ أو ربما لأن غالبيتهم كانت عمليا من المتهودين الهيلينيين الذين لم يعرفوا حتى الآرامية، لغة القسم الأعظم من سكان يهودا؟

بنفس القدر الذي لا نعرف فيه الإجابة عن هذا السؤال، فإنه لا يمكننا أيضا التشكيك في أن هذه الترجمة ونسخها الكثيرة استخدمت، على الرغم من غياب الطباعة، كرافعة حيوية لنشر العقيدة اليهودية في أوساط نخب ثقافية في أرجاء حوض البحر المتوسط. وتشهد على وزن هذه الترجمة أكثر من أي شيء آخر أقوال فيلون الإسكندري وهو الفيلسوف اليهودي الأول ربما الذي لحم بكفاءة اللوجوس الرواقي- الأفلاطوني باليهودية وصاغ مجدداً في العقود الأولى للميلاد الأقوال التالية:

> بناء على ذلك ما زالوا يقيمون سنويا عيداً ومهرجاناً في جزيرة فاروس (التي جرت فيها حسب الرواية عملية الترجمة) والتي يبحر إليها ليس فقط اليهود بل أيضا أجانب من غير اليهود بجموعهم ليعبروا عن إجلالهم للمكان الذي بزغ فيه لأول مرة فجر الترجمة وليشكروا الله على فضله المتجدد دائماً (. . .).
> إلى هذه الدرجة فإن قوانيننا مرغوب فيها لدى الجميع، العامة والحكام على حد سواء، فكل منهم من وجهة نظري يترك معتقداته ويتبع عادات آبائه وينقل ويجل هذه القوانين لتزدهر سوية مع ازدهار الأمة (ethnos)، فهي تضيء باقي القوانين كما ينير ضوء الشمس النجوم.[٦٩]

غني عن القول إن الـ «ethnos» بلغة فيلون مثل الـ «phylon» أو الـ «phulē» لدى يوسيفوس، يُشير منذ تلك المرحلة إلى طائفة عبادة آخذة في التوسع وليس إلى «طائفة أصل» منغلقة على نفسها وهو قطعاً لا يشبه كلمة «الأمة» بمعناها الحديث. التهويد من وجهة نظر الفيلسوف الإسكندري هو سيرورة منطقية ومباركة تعظم ديمغرافيا «أمته»، بمعنى «عرقه».

نحن أمام مرحلة تاريخية أخذ فيها الطابع الخاص للعقيدة التوحيدية الزاحفة وبتأثير الهيلينية يقوّض المحددات السابقة للهوية. في الهويات التقليدية تناغم جزء من الطقوس الوثنية مع الجماعات الثقافية-اللغوية، أي «الشعوب»، «الطبقات العامة»، المدن أو القبائل التي تمسكت بها. منذ ذلك الوقت أخذت تنفصم أكثر فأكثر عرى الرابطة القديمة بين سمات الثقافة واللغة اليومية وبين حدود العقيدة.[٧٠] فيلون مثلا لم يعرف العبرية أو الآرامية على الرغم من ثقافته الواسعة، الأمر الذي لم يقلل من تمسكه القوي بتوراة موسى التي عرفها كما عرفها غيره من المؤمنين اليهود من تلك الترجمة الممتازة. ومن الممكن الافتراض أيضا أن جزءاً من كتاباته استهدفت أيضاً إقناع غير اليهود بتغيير أنماط حياتهم والتخلي كليا عن «عادات آبائهم».

لقد شكلت الترجمة السبعينية منطلقاً مترددا للتبشير الديني- اليهودي الذي عَبّر عن نفسه في المؤلفات التي يطلق عليها بالعبرية «الأسفار الخارجية». فـ رسالة أرستياس التي تتطرق إليها مباشرة كتبت باليونانية قبل سنة ٢٠٠ قبل الميلاد على يد مؤمن يهودي في الإسكندرية. ويحتمل أن يكون أرستياس هو اسم المؤلف كما من المحتمل أنه اتخذ عمدا اسماً يونانياً نموذجياً كاسم أحد حراس الملك بطليموس الثاني فيلادلفوس من أجل أن يبدو أكثر إقناعا في نظر قرائه الهيلينيين. وفيما عدا الإعادة الأسطورية للترجمة فان الرسالة تهاجم عبادة الأوثان وتمجد العقيدة اليهودية وهي تقوم بذلك بطريقة رمزية. فعندما يتحدث المؤلف مثلا عن أركان وأسس اليهودية فإنه لا يذكر إطلاقا الختان كي لا يخيف غير المختونين، مؤثراً بدلاً من ذلك الإطناب في الوصف المثالي وحتى اليوتوبي لعجائب أورشليم والهيكل المقدس فيها. وعلى امتداد النص يتفوق المثقفون اليهود بحكمتهم على الفلاسفة اليونانيين أنصار عبدة الأصنام. ولكن تفوقهم يعتمد للمفارقة على مبادئ الفكر اليوناني ويبدو أحيانا أن المؤلف المجهول ضليع في هذا الفكر أكثر من إلمامه بالتوراة.

خطاب من هذا النوع موجود أيضا في المؤلف المسمى السيبيلا الثالثة (*Sibylla*). وهذا المؤلف حسب رأي معظم الباحثين كتب في القرن الثاني قبل الميلاد في فترة مملكة الحشمونائيم

وقد نقح من جديد في الإسكندرية نظراً لأنه ذكرت فيه، كما في رسالة أرستياس، عبادة الحيوانات في مصر والتي لاقت إدانة جارفة. تعتبر الدعوة الدينية اليهودية التي مورست بغطاء من أبيات شعر تتلوها كاهنة أو منجمة من التقاليد اليونانية، خطوة جريئة أخرى في الذوبان الشامل في البيئة الهيلينية، فمؤلف الـ سيبيلا هو كاتب مبشر يخاطب جميع «الناس الذين خلقهم الله على هيئته» وهو يتكهن أنه في المستقبل «سيعود شعب الله العظيم شجاعاً ومرشداً لحياة كل البشر». [٧١] والوثنية هي شيء آثم وخسيس بينما العقيدة اليهودية هي نظرية الحق والعدل والأخوة والرحمة. عبدة الاصنام مصابون باللواط، في حين أن اليهود منزهون عن كل الفواحش. لذلك على عبدة الشجر والحجر أن يتحولوا إلى عقيدة الحق وإلا فسوف يعاقبون بغضب شديد من الله.

توازي الثقةِ اليهودية بالنفس المعبر عنها في هذا المؤلف نجاحات مملكة الحشمونائيم وتعاظمها. مُؤَلِف حكمة سليمان الذي كتب كما يبدو في بداية القرن الأول قبل الميلاد يؤكد أيضاً العلاقة بين الرغبة في تهويد الغرباء التي سادت لدى الطوائف في مصر وبين شهوة التهويد لدى حكام يهودا. القسم الأول من المؤلف الذي كتب بالعبرية، والذي حَمَل طابعاً تأملياً، مصدره في يهودا، بينما القسم الثاني، الذي اتخذ طابعاً فلسفياً أكثر، والذي كتب باليونانية، مصدره في الإسكندرية. وقد تضمن هذا القسم من الكتاب أيضاً ازدراء بعبادة الحيوانات، كما يشكل الاستهتار بكل عبادة الأصنام محوراً مركزيا في المؤلف. وكما في السيبيلا الثالثة كذلك في حكمة سليمان تندمج عبادة الآلهة المتعددة في حياة الفسق والمجون والتي سيدفع أتباعها في نهاية المطاف ثمناً باهظاً. في هذا المؤلف أيضاً نجد أن المستهدفين بالإقناع الديني هم «الأغيار» وخاصة الحكام والملوك، كما أن الخطاب يعتمد بكليته على التراث اليوناني. مذهب اللوجوس الرواقي مصاغ من قبل سليمان الحكيم، وحكم معروفة لأفلاطون صارت تخرج عادة من حنجرته. [٧٢]

باستطاعتنا أن نجد في أماكن أخرى إشارات واضحة للتبشير الديني اليهودي أو لتوجه شمولي نحو الإلوهية. في يوسف وأسنات، وفي تتمة سفر دانيال، وفي بسودو- فوكوليديس وغيرها من المؤلفات الأخرى، توجد الكثير من الملاحظات التي تحاول إقناع القراء بأفضلية العقيدة التوحيدية المجردة وبالإله العلي القدير الماثل في مركز العقيدة. [٧٣]

أعطت «الدعاية» التي جرت في معظمها في الكُنُسِ الآخذة في الازدياد، أكلها بطبيعة

الحال. وقد رأينا أن فيلون لم يخف فخره بعدد اليهود الآخذ بالازدياد. يوسيفوس، المؤرخ الذي عاش بعد جيل واحد من الفيلسوف اليهودي الإسكندري، لخص في القرن الأول الميلادي بكلمات أخرى وإن كانت لا تختلف في الجوهر:

> ها هي القوانين والشرائع تنتقل منا إلى سائر بني البشر الذين تاقوا لها كثيراً من جيل إلى جيل. حكماء اليونان (الفلاسفة) حافظوا ظاهرياً على عادات آبائهم ولكنهم في كتبهم وحكمتهم (توراتهم) ساروا خلفه (خلف موسى) لأن أفكاره كانت أيضا أفكارهم حول الرب، وتعلموا مثله عن نهاية الحياة وطرق تقارب الخلائق. ولكن في أوساط الجماهير أيضاً ومنذ أجيال كثيرة تعاظم عدد المنحازين لعبادة إلهنا، ولا توجد مدينة من مدن اليونان أو أمة من أمم الأجانب إلاّ وانتشرت فيها عادة اليوم السابع الذي نمسك فيه نحن عن القيام بأي عمل وكذلك عادة الصوم و إشعال الشموع والكثير من أحكام الطعام التي أُمرنا بها. ويحاولون أن يحذوا حذونا في كل ما يتعلق بطرق السلام بين البرايا. وكم هو رائع أن ما يدفعهم إلى ذلك، ليس الغش والخداع أو أي وهم آخر، وإنما قوة التوراة بذاتها، ومثلما أن الله يملأ العالم بأسره، كذلك انتشرت التوراة في كل نسل الإنسان. [٧٤]

ليست مؤلفات يوسيفوس تبريرية أو دفاعية فقط حيال اليهودية وإنما تتسم أيضاً وبشكل صريح بصبغة تبشيرية. في مؤلفه ضد أبيون الذي أخذ منه الاقتباس الآنف، يتحدث يوسيفوس بفخر عن أن الكثيرين من اليونانيين «دخلوا في عهد التوراة» وأن بعضهم حافظوا عليها وأن هناك من «عجزوا عن تحمل عبء شرائعنا ورجعوا إلى عادتهم السيئة». ويشدد على أنه «أُمرنا بالتودد مع كل (الغرباء) القادمين إلينا والذين يريدون إصلاح حياتهم حسب شرائعنا». [٧٥] كذلك فإنه لا يتوانى عن التفاخر قائلاً إن مصدر الحكمة اليونانية هو التناخ وإن فيثاغوروس وأفلاطون مثلاً تعلما عن الألوهية من موسى. ويعتقد أن سبب العداء لليهود يتمثل، من ضمن جملة أسباب، في حقيقة تحولهم إلى «قدوة للكثيرين». [٧٦]

في نهاية الأمر لم يتهود بطبيعة الحال كل العالم مثلما توقع بشغف المؤرخ اليهودي، ولكن يمكن الافتراض أن تقارب أعداد كبيرة من «الأغيار» إلى الديانة اليهودية والتهود الكامل لجزء كبير منهم هو الذي أدى إلى تحول حوض البحر المتوسط الجنوبي- الشرقي إلى مجتمع يضم مئات الآلاف وحتى الملايين من اليهود.

كان التهود في دمشق، التي كانت مركزاً مزدهراً للحضارة الهيلينية، أيضاً أكبر وأوسع مما كان في مصر. ويذكر يوسيفوس في مؤلفه تاريخ حرب اليهود أنه عندما أراد سكان المدينة ذبح اليهود المحليين ترددوا في القيام بذلك لأنهم «خافوا من نسائهم اللائي تمسكن- ما عداد قلائل- بدين اليهود، ومن أجل ذلك عملوا بشدة على إخفاء الأمر عنهن». [٧٧]

أما عن اليهود في أنطاكيا فإنه يضيف قائلاً بأنه ويفضل علاقة الحكام الحسنة معهم فقد ازدادوا «بأعدادهم وأسهبوا في فخامة معبدهم بالتحف والهدايا الثمينة، وجذبوا دائما وراءهم لعبادة إلههم (إلى دينهم) العديد من اليونانيين وضموهم اليهم». [٧٨]

امتدت شعبية الديانة اليهودية قبل وبعد بداية التاريخ الميلادي إلى ما وراء حيز البحر المتوسط أيضًا. في كتابه تاريخ اليهود أورد يوسيفوس القصة العجيبة عن تهود حكام مملكة حديب (Hadyab) [٧٩] في القرن الأول للميلاد، وبما أن قصة هذا التهود وردت في مصادر أخرى أيضاً، فلا مجال للشك تقريباً في الخطوط العريضة لهذه القصة.

كانت مملكة حديب قائمة في شمال الهلال الخصيب في منطقة على حدود كردستان وجنوب أرمينيا حالياً. وفي أعقاب نشاطات تبشيرية يهودية تهود إيزاتس (Izates)، ولي العهد المحبوب للمملكة، كذلك فعلت أمه أيضا الملكة هيلاني، التي كانت شخصية مركزية أخرى في المملكة. المُهوِّد الأول لإيزاتس وهيلاني كان تاجراً اسمه حنانيا، والذي أقنع الأمير أنه يكفي تنفيذ جميع الفرائض بدون فريضة الختان، كي يُصبح يهودياً. ولكن عندما صار الأمير ملكاً، فإن إليعازر، وهو مبشر يهودي متزمت من الجليل، أتى إليه وطلب منه أن يختن نفسه حتى يستكمل فروض التهود، وهذا ما فعله إيزاتس بالفعل. ويذكر يوسيفوس أن هذا التهويد للسلالة الملكية أثار غضباً عارماً في أوساط طبقة النبلاء الحديبية، وحاول المحتجون التمرد على الملك إلا إن إيزاتس المتهود نجح في قمع وإبادة خصومه الوثنيين. وعندما ورث أخوه مونوبازوس الثاني (Monobazus) السلطة تهود هو أيضا مع باقي أفراد العائلة الملكية.

أما هيلاني، الملكة اليهودية، فقد أتت للحج إلى «أورشليم» بصحبة ابنها وقدمت لليهودائيين

تبرعاً سخياً في سنة قحط صعبة، وقد دفنت في المدينة المقدسة في «قبر الملوك» الفخم الذي بنته. كذلك سافر أبناء إيزاتس سعياً للعلم والثقافة في مدينة الله الواقعة في مركز يهودا.

إن ملوك حديب المتهودين لم يثيروا الانطباع لدى يوسيفوس فقط، بل خُلِّدت أسماؤهم في التراث اليهودي أيضاً. أما مونوبازوس (مونبز) فقد ذكر في سفر مسيخت بريشيت ربا (٦٤، ١٠)، مسيخت يوما (٨٣، ١٠) ومسيخت بافا بترا (١١، ١٠) وفي أماكن أخرى.

من جهة أخرى، من الصعب تقدير مدى انتشار الديانة اليهودية في المملكة وتغلغلها بالفعل في وسط الحديبيين. في مقدمة تاريخ حروب اليهود يحدثنا يوسيفوس بأن الحديبيين عرفوا عن تمرد الزيلوت من النسخة الآرامية لكتابه،[80] أي إنه تواجد في المملكة عدد كاف من القراء المتهودين والذين اهتموا بمصير التمرد في يهودا. ومن المنطقي الافتراض بأن قلق قسم من النبلاء من تهود السلالة الحاكمة له علاقة بالخوف من التغير المعياري الذي حدث في أجهزة المملكة. وربما أن ملوك حديب تهودوا من أجل الحصول على دعم يهود ومتهودي ميسوبوتاميا (بلاد الرافدين) الكثيرين من أجل قيادة إمبراطورية واسعة.[81] وليس من قبيل المصادفة أنه وفي أثناء تمرد الزيلوت اشترك ممثلون حديبيون في التمرد ضد الرومان، ووقع أمراء من السلالة الحاكمة في الأسر واقتيدوا إلى روما.

لقد كانت مملكة حديب الكيان السياسي المتهود الأول خارج «أرض يهودا» لكنها لن تكون الأخيرة. كذلك لم تكن هذه المملكة أيضاً الوحيدة التي بفضلها نشأت طائفة يهودية مهمة استطاعت البقاء حتى العصر الحديث.

ز- تَهوُّد في ظلّ روما الثقيل

إذا كانت احتلالات الإسكندر قد خلقت حيزاً هيلينياً مفتوحاً، فقد جاء توسع روما وقيام إمبراطوريتها العملاقة ليستكملا هذه العملية. فمنذ ذلك الوقت ارتبطت سائر العوالم الثقافية حول حوض البحر المتوسط بديناميكيات مزجت بين تلك الثقافات واشتقت منها ظواهر جديدة. وأضحت شواطئ البحر المتوسط أكثر قرباً من بعضها البعض وصار الانتقال بين شرق حوض البحر المتوسط وغربه أكثر يسراً وسرعة. وفتح بناء هذا العالم آفاقاً إضافية أمام تمدد اليهودية وانتشارها، والتي تعاظمت لتشمل في أوجها ٧٪ إلى ٨٪ من مجموع سكان الإمبراطورية، وخاصة بين سكان المدن. ولم يعد لقب «اليهود»، كما سبق أن أشرنا،

يسم ويميز أبناء يهودا فقط، بل أضحى مصطلحاً ينطبق على جموع المتهودين وأحفادهم وكل من ينتسب إلى ذريتهم.

وفي أوج التعاظم اليهودي في بداية القرن الثالث الميلادي، عبر ديو كاسيوس عن هذا التحول التاريخي المهم عندما ذكر جازماً: «لا أعرف من أين أتتهم هذه التسمية (يهود)، ولكنها تشير إلى جميع الناس الذين يعيشون تحت نفس القوانين حتى لو كان أصلهم من أعراق أجنبية». [٨٢] واللاهوتي المسيحي أورجينيس (Ōrigénēs) الذي عاش في الفترة نفسها تقريباً أضاف: «الاسم يهودي (Ioudaios) ليس اسم شعب عرقي وإنما هي اختيار (لطريق حياة). وإذا كان هناك شخص ما، غريب ليس من أمة اليهود، يقبل شرائع اليهود وأصبح متهوداً، فإنه سيدعى بشكل واضح يهودياً». [٨٣] بغية فهم كيف توصل هذان الباحثان إلى هذه التشخيصات المتشابهة والمهمة، يجدر بنا تتبع تطور الخطاب في روما منذ بدايته.

الإشارة الأولى التي وجدت في التوثيق الروماني لليهودية مرتبطة بالتهويد، فيما ترتبط بعض الإشارات لليهود من غير سكان يهودا بمدونات الرومان حول هذه القضية المركزية. وإذا كانت قد هبت مراراً في روما رياح معادية لليهود، فقد نبعت بالأساس من التبشير الديني الذي مارسه هؤلاء اليهود. وحسب رأي الأغلبية فقد كان الرومان، باعتبارهم مؤمنين بتعدد الآلهة، متسامحين للمعتقدات الأخرى واليهودية كانت مسموحة من قبل القانون (religio licita). غير أنهم لم يفهموا مبدأ الخصوصية التوحيدية بل وما هو أقل من ذلك، الرغبة المتعنتة في تغيير دين الآخر ليصل حد إنكار معتقدات وعادات والديه. لم يعتبر التهويد ولمدة طويلة جُرما، ولكنه كان واضحاً في أعقابه أن المؤمن يكفر بآلهة المملكة وقد اعتبر هذا الفعل تهديدا للنظام السياسي القائم.

بحسب فاليريوس ماكسيموس، الذي عاش في عهد أوغسطوس، فقد تم في العام ١٣٩ قبل الميلاد نفي قسم من اليهود والمنجمين من روما وتمت إعادتهم إلى بيوتهم بسبب «محاولتهم إلصاق عادات الرومان بعبادة جوبيتر سبازيوس». [٨٤] جدير بالذكر أنه في هذه الفترة بالذات توطدت سلالة الحشمونائيم التهويدية في أورشليم، وتوجهت بعثة دبلوماسية برئاسة شمعون بن متتياهو إلى روما في العام ١٤٢ لعقد حلف معها. في ذلك الوقت كانت العقيدة التوحيدية في بداية توسع نفوذها، ومن هنا فقد ازدادت أيضاً ثقتها بالنفس وتعاليها على عبدة الأصنام.

لا نعلم من أين جاء هؤلاء المبشرون اليهود. وقد اختلفت الآراء أيضاً بالنسبة للمصطلح «جوبيتر سبازيوس». قد يكون القصد هو طقس سينكريتي يهودي- وثني، ويرجح الاحتمال بأن جوبيتر وببساطة هو «الله» أما سبازيوس فقد يكون المقصود «تسڤاؤوت» (sabaoth) أو «شبات». وقد أدرك العلامة البارع فارو (١١٦-٢٧ ق.م، Varro) علاقة جوبيتر مع الإله اليهودي وادعى بمنطقه اللاتيني الحاد «لا يهم بأي اسم يسمى، طالما يقصدون ذات الشيء». [٨٥]

لم تكن تلك هي المرة الوحيدة التي طرد فيها اليهود من روما بسبب التبشير باليهودية. ففي سنة ١٩ ميلادية في فترة القيصر تيبيريوس، طرد يهود وعبدة أصنام آخرون من العاصمة وكان عددهم في هذه المرة كبيراً. في كتابه أسفار السنين أنبأنا تاكيتوس أن «أربعة آلاف شخص من طبقة العبيد المحررين، المصابين بهذه العقائد السخيفة» طردوا إلى سردينيا، وأن آخرين من غير طبقة العبيد سابقاً، ممن شاركوا في هذه «العبادة الدنسة»، اضطروا المغادرة إيطاليا. [٨٦] وقد وجد وصف مشابه لدى مؤرخين آخرين: سويتونيوس أضاف أن هؤلاء أيضاً الذين يميلون لآراء مشابهة لآرائهم (أي لآراء المتهودين) طردوا من المدينة. [٨٧] ويذكر ديو كاسيوس في فترة لاحقة أنه «نظراً لأن الكثيرين من اليهود تجمعوا في روما وأقنعوا الكثير من السكان المحليين بتبني نمط حياتهم قام (تيبيريوس) بإجلاء غالبيتهم عن المدينة». [٨٨] ويضيف يوسيفوس في كتابه تاريخ اليهود بعداً طريفاً، للقصة، بقوله إن أربعة من اليهود اقنعوا متهودة أرسطقراطية اسمها فولفيا (Fulvia) بإرسال ذهب إلى المعبد المقدس، ولكنهم بدلاً من نقل الذهب إلى أورشليم أخذوه لأنفسهم، وعندما سمع تيبيريوس بذلك قرر معاقبة عامة المؤمنين اليهود القاطنين في روما. [٨٩]

حدث الطرد الثالث في عهد كلاوديوس في سنة ٤٩ للميلاد. وعلى الرغم من أن هذا القيصر كان يعتبر نصيراً لليهود، وفقا لما ورد عند سويتونيوس، إلا إنه قام بطرد اليهود «الذين وبتحريض كريستوس (Chrestus) أثاروا الاضطرابات الدائمة». [٩٠] لم يكن هناك بعد في تلك المرحلة فرق واضح بين اليهودية والمسيحية، وبالتالي يمكن الافتراض أن الحديث يدور على موجة انتشار توحيدية يهودية مسيحية لم تكن ملحوظة كفاية في ذلك الوقت. كذلك فقد وجدت بين الديانتين طوائف يهودية- مسيحية أو يهودية- وثنية. جدير بالذكر أنه ولغاية سنة ٦٤ للميلاد لم يعترف القانون الرومي بالفوارق بينهما. فيما يتعلق بهذا الحدث فإن المخفي أعظم من المكشوف، وذلك لأن ديو كاسيوس بالذات كتب أن كلاوديوس لم يطرد

«اليهود الذين ازداد عددهم مجدداً وبالتالي لم يكن بالإمكان طردهم من المدينة بدون إثارة مشاكل. ولكن بدون مطالبتهم بتغيير نمط حياتهم فقد حظر عليهم عقد الاجتماعات».[٩١]

وعن النسبة الكبيرة للمؤمنين اليهود في روما في القرن الأول قبل الميلاد كتب كيكرو، كما ذكر آنفاً، ونحن نعرف أنه في جنازة يوليوس قيصر شارك عدد كبير من أتباع «يهوه». لذلك تجدر الإشارة إلى ان هذا التواجد الكثيف كان قائماً قبل وقت طويل من العام ٧٠ م ولا علاقة له بعمليات «نفي الشعب» المتخيلة بعد خراب الهيكل وتمرد بار كوخفا. السبب الأساسي لهذا التواجد ينبع، حسب معظم الشهادات، من نجاح نشر الديانة اليهودية. لكن مظاهر عدم ارتياح الحكم بالتوازي مع امتعاض قسم كبير من المثقفين اللاتينيين تجاه هذه الظاهرة، أخذت تتعاظم بمقدار اتساع نطاق عملية التهود.

وقد سخر الشاعر المرموق هوراتيوس (٦٥–٨ قبل الميلاد)، في إحدى قصائده الشهيرة، من جشع اليهودية لتغيير دين الآخرين حين قال: «نظراً لأننا (أي الشعراء) نشكل الغالبية العظمى فإننا، على طريقة اليهود، سنرغمك على الانضمام إلى جمهورنا»[٩٢]، وهي عبارة تدل على طابع التبشيرية اليهودية في تلك الفترة. أما سينكا (٤ قبل الميلاد –٦٥ للميلاد)، الفيلسوف الحاد الطبع واللسان، فقد رأى في اليهود شعباً ملعوناً وذلك لأن قياداتهم «صار لها تأثير كبير وأصبحت مقبولة في أرجاء العالم. المهزومون فرضوا شرائعهم وقوانينهم على المنتصرين».[٩٣] المؤرخ تاكيتوس، الذي لم يرق له اليهود، مقت أكثر المتهودين، ولذلك أكد بغضب:

> كان كل شرير سئم دين آبائه يأتيهم بالضرائب والتبرعات. لهذا السبب ازداد ثراء اليهود. شرَّعوا الختان ليكون علامة تميزهم عن الآخرين. الذين يقبلون بعاداتهم (المتهودون) يتبعون أيضاً نفس السلوك وأول عبرة لهم هي ازدراء إلههم (القديم) والتنكر لموطنهم الأصلي، والسخرية من آبائهم وبناتهم وإخوتهم.[٩٤]

كان جوفنال (Juvenalis) في هجاءاته، التي كتبت في بداية القرن الثاني للميلاد، لاذعاً بشكل خاص، ولم يُخف اشمئزازه العميق من عملية التهويد التي يمر بها الكثيرون من خيرة أبناء روما، فوصف بشكل مفصل ومبتذل للغاية عملية تغيير الدين التي أضحت شعبية في زمنه:

> هناك من ولدوا لوالدين، يخشون السبت، وهؤلاء

يصلون للغيوم ولآلهة السماء؛
لحم الخنزير، الذي امتنع عنه الأب، لا يختلف أبداً،
كما يعتقدون، عن لحم الإنسان؛ وفي الوقت المحدد سينزعون
قلفتهم؛ اعتادوا على ازدراء قوانين روما
أما قانونهم العبري فإنهم يخشون، يلتزمون، ويحفظون
كل ما أمرهم به موسى في مخطوطة كتابه الخفية:
أن لا يدلوا إلا عبدة ذات القديس على الطريق
أن لا يقتادوا غير المختتنين للبئر التي طلبوها.
السبب هو الأب، الذي صار كسولاً بمجيء
كل يوم سابع، وابتعد عن كل روتين كان يعيش فيه. [٩٥]

في نهاية القرن الثاني، كان الفيلسوف كلسوس، الذي عُرف بنفوره من المسيحيين، اقل عداء بكثير تجاه اليهود لكنه شتم علناً جموع المتهودين في أعقاب استمرار عملية التهويد وترك الديانات السابقة، وقد كتب صراحة أنه لا يجد «أي عيب في اليهود المتمسكين بشريعتهم، وإنما فقط في أولئك الذين يتركون عاداتهم وتقاليدهم وينتقلون للإيمان بعادات اليهود وتقاليدهم». [٩٦]

إذن فقد كان التَّهوُّد مزعجاً للسلطة في روما، كما أنه أثار حنق وغضب قسم لا يستهان به من مثقفيها البارزين، لا سيما بعد أن أصبحت اليهودية جذابة ومغرية لدى العديد من المحافل والأوساط. كل الأسباب الفكرية- الثقافية للسحر العتيدي الجذاب للديانة المسيحية ولسر انتصارها كانت كامنة في النجاح المؤقت الذي حققته اليهودية، وقد شعر رومان تقليديون ومحافظون بعيدو النظر بالخطر وعبروا بطرق مختلفة عن خوفهم مما هو أعظم.

الشرخ في مناخ ثقافة الترف وغياب عقيدة قيمية جماعية موحدة واستشراء الفساد في أجهزة الحكم الإمبراطوري، كل ذلك استدعى نُظماً نموذجية وثيقة وأطراً طقوسية أكثر استقراراً، وهو ما وفرته الديانة اليهودية بنجاح. إلى ذلك فإن عطلة يوم السبت، ومفهوم الثواب والعقاب، والإيمان بعالم الآخرة، وبالأساس الأمل الغيبي في بعث الأموات، كانت من العوامل المحفزة والمغرية التي يمكن أن تقنع الكثيرين بتبني عقيدة الإله اليهودية.

كذلك يجب أن لا ننسى أن هذه اليهودية أعطت شعوراً جماعياً نادراً مفاده أن العالم الإمبراطوري الآخذ في التمدد، مذوباً للهويات والتقاليد السابقة، بدأ يحتاج لها أكثر فأكثر. صحيح أنه لم يكن من السهل التكيف مع منظومة الفروض والتعاليم الجديدة، ولكن الانضمام إلى «الشعب المختار» منح أيضاً إحساساً فريداً بالتميز والاختلاف. كان العامل الأكثر إثارة في هذه العملية أيضاً البعد الجندري فقد شكلت النساء بالذات القوة الطليعية في عملية التهود الواسعة.

وقد رأينا في قصة يوسيفوس عن دمشق إلى أي حد كانت اليهودية شعبية في أوساط نساء المدينة، وكما ذكر آنفاً فان هيلاني، ملكة حديب، لعبت دوراً حاسماً في تهود السلالة الملكية. وفي روما أيضاً كانت النساء هن اللائي تَقَرّبن بسهولة أكبر من ديانة موسى. ولم يكن من قبيل الصدفة أنه في العهد الجديد ذُكر أن شاؤول الترسي، والمعروف باسم بولص الرسول، يأخذ معه تلميذا «ابن امرأة يهودية مؤمنة وأبوه يوناني» (أعمال الرسل ١٦، ١). حتى في روما كانت النساء هن اللائي اقتربن بسهولة أكثر لتوراة موسى. الشاعر مارتياليس (Martialis)، والذي وصل للعاصمة الرومانية من شبه الجزيرة الإيبيرية، يسخر في رسائله من النساء اللائي يقدسن يوم السبت.[٩٧] المواد الإبيغرافية من الكتكومبات اليهودية تذكر المتهودات بصورة لا تقل عن ذكرها للمتهودين، والملفت للنظر هو نقش حول فيتوريا باولا (Veturia Paulla) والتي كانت «أم» كنيسين وسميت بعد تهودها، سارة.[٩٨] وأيضا فولفيا والتي بسببها حسبما ذكر يوسيفوس حدث طرد العام ١٩ للميلاد، وكانت متهودة كاملة. وبومبينا جريكينا (Pomponia Graecina)، زوجة أولوس بلوطيوس، القائد العسكري الشهير الذي احتل بريطانيا، تمت إحالتها للقضاء وطُلقت من قبل زوجها وذلك لتمسكها بالعقيدة اليهودية (أو المسيحية). والإمبراطورة بوبيا سابينا (Poppea Sabina)، زوجة نيرون الثانية، تقربت من الديانة اليهودية ولم تخف إعجابها بها. هؤلاء النساء والعديد من المرموقات الأخريات نشرن العقيدة اليهودية في وسط طبقات روما العليا، وتوجد بأيدينا معطيات تدل على تحول اليهودية لديانة شائعة في وسط الطبقات المدنية المنخفضة، وأيضا بين الجنود والعبيد المسرحين.[٩٩] ومن روما انتشرت اليهودية إلى مناطق أوروبا المحتلة من جانب الرومانيين، مثل المناطق السلافيه والجرمانية، جنوب الغال وإسبانيا.

لعل مركزية دور النساء في عملية التهويد تَدلُّ على المصلحة النسوية الخاصة في تكريس منظومات قيم جديدة في الحياة الزوجية وأحكام الطهارة المسبقة التي فضلت على أشكال

الحياة اليومية الوثنية. وبالقدر نفسه يمكن تفسير الظاهرة من خلال غياب ضرورة إجراء عملية الختان لدى النساء، والتي كانت فريضة صعبة ردعت الكثير من الرجال المتهودين وأخافتهم. فضلاً عن ذلك ففي القرن الميلادي الثاني وبعد أحكام أدريانوس التي حظرت كليا الختان، سمح القيصر أنطونيوس بيوس (Antoninus Pius 18-161) لليهود بتختين أولادهم، ولكن بغية كبح موجة التهود، منع تنفيذ عملية الختان لدى الذكور من غير اليهود. لقد كان هذا سبباً إضافياً في مقابل ازدياد أعداد المتهودين الكاملين وتوسع الفئة المسماة «يرآي شمايم» (أتقياء السماء)، وعلى ما يبدو فإن هذا المصطلح هو التقمص الموازي للمصطلح التناخي «يرآي يهوه» (أتقياء الله)، (باليونانية Sebomenoi، وباللاتينية Metuentes).[١٠٠]

لقد كان هؤلاء نصف متهودين ينتمون إلى شرائح هامشية واسعة كانت تدور في فلك اليهودية، حيث شاركوا في طقوسها واجتمعوا في الكنس، لكنهم لم يطبقوا جميع الفروض. ويذكرهم يوسيفوس عدة مرات، ويسمي زوجة القيصر نيرون «متقية الله». ونجد هذا المصطلح أيضاً في العديد من المخطوطات الناجية من الكنس ومن الكتكومبات في روما. وحتى العهد القديم يؤكد تواجدهم المكثف، وقد ذكر فيه «وكانَ في أورشليم يهود أتقياء جاؤُوا مِنْ كُلِّ شعب وشعب تحت السماء» (أعمال الرسل، الإصحاح ٢، ٥). عند وصول بولص إلى أنطاكية دخل في يوم السبت إلى أحد الكنس وبدأ موعظته بالكلمات التالية «يا بَني إسرائيل ويا تقاة الله، اسمعوا» (أعمال الرسل، الإصحاح ١٣، ١٦). وإن كان من بين المستمعين من تعجب من هذا التوجه، فإن تتمة الموعظة أوضحت التقسيم بصورة أكثر: «يا إخوتي، يا أبناءَ إبراهيم، وتقاة الله، كلمة هذا الخلاص أرسلت إلينا» (أعمال الرسل، الإصحاح ١٣، ٢٦). ويستمر النص في إبلاغنا «ولما تفرق زوار الكنيس تبع شاؤول وبار نابا الكثر من اليهود ومن المتهودين تقاة الله» (أعمال الرسل، الإصحاح ١٣، ٤٣). وبعد ذلك بأسبوع نشب نزاع بين يهود متعصبين والرسولين الناجحين، ولذلك فإن «زعماء اليهود حرضوا النساء المحترمات اللائي يتقين الله ووجهاء المدينة، وأثاروا الاضطهاد ضد شاؤول وبار نابا وطردوهما من منطقتهم» (أعمال الرسل، الإصحاح ١٣، ٥٠). وعندما يواصل المبشرون تجوالهم ويصلون لمدينة فيلبي في مكدونيا يقولون «فجَلَسنا نَتحدَّثُ إلى النِّساءِ المُجتمعاتِ هُناكَ. وكانَت فيهنَّ امرأةٍ تُصغي إلينا اَسمُها ليديَّةُ مِنْ مدينة ثِياتِيرَةَ، تَبيعُ الأرجُوانَ وتَعبُد الله» (أعمال الرسل، الإصحاح ١٦، ١٣)، وقد أقنعت في النهاية وعمدت هي وسائر عائلتها.[١٠١]

في هذه المناطق الرمادية بالذات، والواقعة بين الوثنية التي تعيش حالة تخبط، وشبه التهود والتهود الكامل، واصلت المسيحية شق طريقها. فعلى موجة حركة الزخم اليهودية الواسعة والمذاهب التوفيقية الدينية المختلفة التي ازدهرت حولها، أخذت تتشكل عقيدة أكثر انفتاحاً ومرونة تتقن مجاراة ومسايرة المؤمنين بها. والشيء المدهش هو مدى إدراك أتباع يسوع كتبة «العهد الجديد» لصبغة شكلي التسويق المتنافسين والمتباعدين نحو مسارات آخذة في الانفصال.

في البشرى بحسب إنجيل متى نجد شهادة إضافية ليس فقط على التبشير الديني اليهودي، بل أيضاً على مدى وحدود فاعلية هذا التبشير: «الوَيلُ لكُم يا مُعَلِّمي الشَّريعةِ والفَرّيسيّونَ المُراؤونَ! تَقطَعونَ البحرَ والبَرَّ لتكسِبوا واحدًا إلى دِيانَتِكُم، فإذا تَمَّ، جَعَلْتُموهُ يستَحِقُّ جَهنَّمَ ضِعفَ ما أنتُم تَستَحِقّونَ» (إنجيل متّى، الإصحاح الثالث والعشرون، ١٥). [١٠٢]

بطبيعة الحال فإن ذلك يمثل نقد مبشرين محترفين تجاه فروض العبادة المقيِّدة التي بدأوا في الابتعاد عنها، وقد فهم هؤلاء المبشرون الجدد بشكل أفضل خريطة حساسيات العالم المؤمن بتعدد الآلهة الذي أخذ يستيقظ، مقترحين عليه «منظومة تشغيل أكثر ودية وحنكة» بغية الوصول إلى الألوهية التوحيدية.

ولكن ما هو رأي منافسيهم، المثقفين اليهود التقليديين، إزاء مشروع التهويد والتعاظم اليهودي الواسع؟

ح- التهويد في عالم اليهودية الربانية

رأينا أعلاه انه ومنذ عهد الكتبة اليهود - الهيلينيين في القرن الثاني قبل الميلاد وحتى فيلون الاسكندراني في بداية القرن الأول الميلادي، لم تُستقبل عملية التهود بالترحاب فقط، بل إن جزءاً من أعمالهم ومؤلفاتهم لعب دوراً جلياً في نشر الدين اليهودي. ويمكن اعتبار هذه الكتب والمؤلفات نتاجاً مباشراً لتعابير وتجليات كانت قد ظهرت في أجزاء التناخ المختلفة التي كتبت في نهاية الحقبة الفارسية، كما يمكن بالقدر ذاته اعتبار الأدبيات المسيحية بمثابة استمرار مباشر للمشروع الأدبي اليهودي- الهيليني. وإن الكوسموبوليتية الثقافية التي اشتقت من اللقاء بين اليهودية والهيلينية هي التي مهدت الأرضية للثورة الباولينية التي غيرت فيما بعد جذرياً مورفولوجيا ثقافة العالم القديم.

ولئن كان الحيز الواقع بين صهيون والإسكندرية هو مصدر «خروج توراة» عالمية، فإن

هذه التوراة سوف ترتدي بين يهودا وبابل شكل اليهودية الفريسية التي ستورث الأجيال القادمة مبادئ دين وعبادة جديدة. المثقفون الذين أطلق عليهم «حاخاميم»، ولاحقاً التنائين والأمورائيم كانوا قد بدأوا، قبل وبعد خراب الهيكل، يصنعون ببطء السندان الذي طرق عليه فولاذ عقيدة أقلية عنيدة استمرت في البقاء على الرغم من كل الصعاب، في حضارات دينية أكثر قوة وجبروتاً منها. غير أنه سيكون من الخطأ أن تُنسب إلى هذه المجموعات ميول فطرية نحو الامتناع أو النأي عن التهويد وعن نشر الديانة اليهودية.

إن مقال الحاخام حلفو، الذي كتب كما يبدو في بداية القرن الرابع للميلاد، والذي يحمل العنوان «المتهودون خطر على إسرائيل كالجراب» (مسيخت يموت)، والذي اعتادوا كثيراً على اقتباسه، لا يعكس بأي شكل من الأشكال موقف التلمود تجاه التهويد والمتهودين، إذ يمكن أن تطرح في مقابله أقوال الحاخام اليعازار التي لا تقل جزماً والتي قيلت كما يبدو قبل ذلك والتي جاء فيها: «لم ينف المقدس المبارك إسرائيل بين الأمم إلاّ لكي ينضم إليهم متهودون» (بساحيم٨٧، ٢). بمعنى أن كل معاناة «المنفى» والانقطاع عن الديار المقدسة كان هدفهما زيادة جمهور المؤمنين اليهود. وتمتد بين هاتين المقولتين الشهيرتين تشكيلة واسعة من التوجهات والمواقف المتنوعة التي ارتبط شكل تبلورها سواء بالمتغيرات والتقلبات التاريخية خلال القرون الميلادية الأولى أو بالميول الشخصية لكل واحد من رجال الإفتاء الديني.

من الصعب موضعة جميع المقولات والفتاوى المُتضمنة في الهلاخاه في أزمنة محددة ودقيقة. من الممكن هنا اقتراح الفرضية التي ترى في ظهور التفوهات والآراء السلبية حيال التّهوُّد على أنها قيلت بالأساس في فترات عسر وتمرد وملاحقات، في المقابل وفي الفترات الأكثر هدوءاً في العلاقات مع السلطات، تعزز الانفتاح وازداد التعطش للتوسع. ولكن انتشار المسيحية التي اعتبرت مكمن خطر، هو الذي خلق بالذات، في نهاية المطاف- وليس المعارضة الوثنية- حذراً شديداً في الخطاب اليهودي تجاه التهود. فالانتصار النهائي للمسيحية في بداية القرن الرابع الميلادي هو الذي كبح نهائياً شهوة التهويد في مراكز الثقافة الرئيسة، بل وولد لاحقاً ميلاً عميقاً نحو محو ذكر التهويد من التأريخ والسيرة اليهوديين.

الميشناه، التلاميد والمدراشيم المختلفة مليئة بمقولات ونقاشات هدفها إقناع الجمهور الواسع بتقبل المتهود ومعاملته كمساوٍ للجميع. وقد أقرت مجموعة من الفتاوى لكبح ذات الميل الانفصالي الطبقي-الهوياتي الذي يميز ديناميات كل مبنى اجتماعي يستقبل لداخله أعضاء جدداً.

وهناك دليل على التهود الواسع في فترة التنائيم في مدراش نشيد الإنشاد رابا «وهكذا في حين جلس العجوز يعظ العديد من الغرباء تهودوا في نفس الوقت». وفي مدراش رابا لسفر الجامعة نجد دعما لزخم التهويد: «كل الأنهار تجري إلى البحر والبحر ليس بملآن. كل الأجانب لا يدخلون إلا بإسرائيل وأعداد إسرائيل لا تنقص أبدا» وهكذا نجد العديد من الملاحظات التي تبرز اختيار العديد من الأجانب للديانة اليهودية المتدفقين إليها.

هناك حاخامات مختلفون أكدوا مراراً ضرورة استيعاب المتهودين بل ولم يترددوا في الإلحاح على وجوب دمجهم الكامل في جمهور المؤمنين. في سفر التثنية يؤكد حزال على عدم جواز تذكير المتهود بأصله «وإذا كان ابنا لأجانب لا يقال له تذكر أفعال آبائك» (ببا متسيعا ٤، ١٠). وقد كتب في ملحق هذا الفصل «انظر الى هذا المتهود الذي جاء ليتعلم التوراة لا يقال انظروا من جاء ليتعلم هنا من أكل الميتة والنطيحة الزواحف والحشرات» (٣، ١٤). وفيه نجد أيضا إفتاءات مثل «كل من يدخل مخلوقا واحدا تحت كنف السكينة كأنما خلقه أتى به للدنيا»، أو «لماذا يتهاتف الجميع للزواج من المتهودة ولا يتهاتف أحد للزواج من المعتقة، لأن المتهودة كانت بمثابة أمة والأمة المحررة كانت بمثابة فاسقة» (هوريوت ٢، ٧: ٢، ١١).

يزخر التلمود الأورشليمي والتلمود البابلي على حد سواء بالكثير من الأقوال والتعابير الإيجابية حيال المتهودين. إلا إنه مثلما نجد أمثلة تمتدح المتهودين، نصادف أيضا عددا لا بأس به من الآيات التي تثير الشكوك والمخاوف من تقرب الأجانب المبالغ فيه «يقول الحاخام إليعازار بن يعكوف إن الأجنبي حسب رأيه جذوره سيئة، وحذر منه التناخ في أماكن عديدة (. .)» (الأجانب ٤، ١)؛ «مصيبة تلو المصيبة ستصيب كل من يتقبل الغرباء» (يموت ١٠٩، ٢)؛ «الغرباء والذين يضاجعون الأطفال يعيقون مجيء المسيح» (نيدا ١٣، ٢)؛ وإلخ من الأمثلة. في أماكن أخرى تسللت محاولات لتثبيت علاقة هرمية بين اليهودي «بالولادة» واليهودي المتهود. ولكن رغم كل هذا، وبحسب رأي معظم الباحثين، فإن وزن الملزمين بالتهويد والمشجعين للتهويد كان دائما أكبر نسبيا من عدد الرافضين لذلك، ومن الممكن جداً أن تكون الطريق لذلك خارج أرض يهودا منفتحة ومتوفرة أكثر.[١٠٣]

يجب أن لا ننسى أيضاً أن قسماً من الحاخامات كانوا هم أنفسهم متهودين أو أبناء متهودين، وأن الفتاوى كانت في بعض الأحيان تتعلق بهم شخصياً. في فترة الملكة شلومتسيون ألكسندرا، أي بعد أن وصلت عملية التهويد القسري إلى ذروتها في مملكة الحشمونائيم،

وقف متهودان في رأس السلم الطبقي الديني في مملكة يهودا: كان شماعية وأبطليون من بين الأزواج المحترمة في تاريخ بداية تكوين الديانة اليهودية في عهد الهيكل الثاني. كان الأول رئيس السنهدرين والثاني رئيس القضاء، وقد كانا المعلمان الروحيان لهلال وشماي المشهورين اللذين سيأتيان بعدهما. بن بجبج، المعروف أيضا باسم الحاخام يوحنان هجار، وكذلك بن ها-ها كانا متهودين معروفين وذائعي الصيت. وللحاخام عكيفا نسب أصل أجنبي، وقد ادعى الرامبام (موسى بن ميمون) أن والد عكيفا من أصل أجنبي وكان قد تهود بإرادته التامة. وحتى تلميذه، الحاخام مئير هحريف، اعتبر ابنا لمتهودين وأغلبية المصادر تؤكد صحة هذه الفرضية. وبالطبع لا يمكن أن نتجاهل في هذه القائمة القصيرة عكيلص مترجم التوراة المهم لليونانية (ليس للآرامية)، والذي ثمة من يعتقد أن لقبه الثاني كان أونكلوس (ويفترض آخرون بأن المقصود متهودين مهمين). على أية حال، فإن هذه الشخصية المحبوبة من القرن الثاني للميلاد كانت على ما يبدو من أصول رومية، ويخبرنا التراث اليهودي والمسيحي بأنها كانت قريبة من عائلة القيصر أدريانوس.

وهناك علماء آخرون كانوا من أصول متهودة، لكننا لا نعرف الكثير عن عدد الأجانب بين رعاياهم. الأدلة التاريخية، وكعادتها، تدور دوما في فلك النخب. ولذلك، بالإضافة للمثقفين فإننا نعلم عن أبناء متهودين كانوا ملوكا أو قادة متمردين، مثل هيرودوس أو شمعون بار غيورا، وللأسف الشديد لا يمكننا تحديد نسبتهم الكبيرة في مجمل الجماهير التي أدت الطقوس اليهودية. وبما أن الميل العام، بسبب النفور الشديد من عبادة الآلهات، كان يتجه صوب محو ذاكرة الماضي المخزية للأجنبي واعتبارها «صغيرا قد ولد» (يموت ٢٢، ١) فقد موهت بشكل دائم تقريبا الهوية السابقة. وفي الجيل الثالث، فإن ذرية المتهودين صاروا يهودا في كل شيء ولا نعلم إن كانوا على صلة بالكيان اليهودي «في الخارج» (لاحقا، اعتبر المتهودون بمنزلة أرواح يهودية رجعت بطريقة تغيير الدين الحاذقة إلى هذا العالم).[١٠٤]

يتحدث التلمود عن الجدل الذي دار حول الإجراء الصحيح لتهويد الأجنبي. وكان هناك من قال إن عملية الختان كافية في حدّ ذاتها فيما أصر آخرون على أولوية التطهر بالماء. وفي نهاية الأمر اعتبرت هاتان العمليتان إجباريتين لدخول الإنسان الذكر إلى اليهودية، إضافة إلى فريضة ثالثة وهي تقديم القرابين والتي ألغيت عقب خراب الهيكل. نحن نعلم أن عملية الختان قد سبقت بكثير التطهر بالماء. يوسيفوس وفيلون، على سبيل المثال، لا يذكران التطهر

بالماء كشرط أساس للتهود، ولذا يمكن الافتراض بأنها ظهرت لاحقاً في الطقوس اليهودية. الملفت للنظر في العلاقة بين اليهودية الربانية والمسيحية البولصية هو أن كليهما قد تبنى التطهر بالماء في الفترة نفسها وهو الذي بقي قاعدة طقوسية مشتركة للديانتين المنفصلتين.

في الثقافة النشطة لليهود الأتقياء، وشبه المتهودين، والمتهودين الكاملين، واليهود المسيحيين، واليهود الأصليين شكل تقلصُّ الفروض وسط الحفاظ على الإيمان بالله الواحد، عملية تحرر وانفراج ثورية. فمن أجل الصمود أمام الملاحقات والمعارضة الخارجية كان يتعين على العقيدة التوحيدية الآخذة في التوسع والانتشار التخفيف من ضغط الإقصاء نوعاً ما، والذي كان لا يزال متأصلاً داخلها منذ عهد عزرا ونحميا. ولذلك، ففي الديانة المسيحية الآخذة في التكون، كانت المساواة بين المنضمين الجدد وأعضاء الطائفة القدماء شبه تامة، وبنسبة معينة تم تفضيل «فقراء الروح»، أي الضيوف الجدد. وبحسب ذلك فقد أزيل تماماً في هذه الديانة الشابة مركب الأصل المنسوب، وقد قلص لحد يسوع كابن لله، ولم يبق إلا النسب الراقي الدفين في الغاية المسيحانية العالمية. «ليس يهودياً ولا يونانياً. ليس عبداً ولا حراً. ليس ذكراً ولا أنثى لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع. فإن كنتم للمسيح فأنتم إذاً نسل إبراهيم وحسب الموعد ورثة» (رسالة بولص الرسول إلى أهل غلاطية، ٣، ٢٨-٢٩).

لقد كان بولص هو من أتم تحويل «إسرائيل اللحم» بـ«إسرائيل الروح». ولقد لاءمت هذه الخطوة بشكل أكثر سياسة الهويات المنفتحة واللينة التي ميزت الإمبراطورية الرومانية. لا عجب من أن هذا التيار التوحيدي الديناميكي الذي بشر بعقيدة الرحمة والشفقة للجميع (وأكد على قيامة ميت واحد على الأقل)، نجح في نهاية المطاف في القضاء على الوثنية، وهو الذي أزالها من رحاب أوروبا لمزبلة التاريخ.

تشير جميع الدلائل إلى أن فشل تمرد «الزيلوت» الذي وقع بين أعوام ٦٦-٧٠ م لم يكبح حركة التهويد الواسعة التي بدأت مع انتفاضة المكابيين قبل ذلك بمئتي سنة. غير أن هزيمة المتمردين المسيحانيين المناوئين لتعددية الآلهة اليونانية والرومانية - التمرد المسلح لطوائف المؤمنين اليهود على الشواطئ الجنوبية للبحر المتوسط في سنوات ١١٥-١١٧، وتمرد باركوخفا من سنوات ١٣١-١٣٥ م - أخذت تدحر رويداً رويداً قوى اليهودية إلى الوراء، فكبحت الالتحاق بها، وقلصت إلى حد كبير أتباعها ومريديها، وبذلك أخلت الطريق أمام إستراتيجيا الاحتلال السلمي لـ «دين المحبة» المسيحي.

ابتداءً من القرن الثالث الميلادي أخذ عدد اليهود بالتقلص تدريجيا في أرجاء حوض البحر المتوسط، وظل مستقرا نسبيا، حتى قدوم الإسلام، في أرض يهودا وبابل وربما في شمال غرب إفريقيا. لكن تناقص اليهود لم ينبع فقط من حقيقة مقتل أعداد كبيرة منهم في أعمال التمرد، ولا بسبب أن المؤمنين «عادوا» للوثنية، وإنما أساسًا لأنهم تنحوا جانبا وتحولوا إلى مسيحيين. وحين وصلت ديانة المسيح المصلوب للسلطة في بداية القرن الرابع الميلادي، وقع ظاهرياً الحكم بالاعدام على انتشار وتوسع اليهودية.

يجدر متابعة أوامر القيصر قسطنطين الأول (Constantinus 272-337) وعلى الأخص ورثته لكي نفهم إلى أي مدى كان التهويد، رغم تفاقم ضعفه المتزايد، ما زال نشطا حتى بداية القرن الرابع للميلاد، وندرس أسباب انكفاء الديانة اليهودية على نفسها في حوض البحر المتوسط. أكد القيصر المتنصر من جديد الأمر الذي أصدره أنطونيوس بيوس، المذكور أعلاه، والذي منع منذ القرن الثاني للميلاد تختين من ليسوا يهودا بالولادة. وفي ضوء حقيقة أن المؤمنين اليهود اعتادوا على الدوام تهويد عبيدهم، فقد تم منعهم بشكل واضح من القيام بذلك، ولاحقاً لن يكون في مقدورهم اقتناء العبيد المسيحيين.[١٠٥] قام ابن قسطنطين بتوسيع حدود الصراع مع اليهودية، فبالإضافة إلى منع تختين المتهودين قام بإصدار أمر يمنع تطهر النساء المتهودات وقرر أيضاً عدم قدرة اليهودي على الزواج من المسيحية.

صحيح أن الوضع القانوني لليهود لم يتغير بشكل حاد، ولكن حكماً بالموت كان في انتظار كل من يقوم بتختين عبده، وكذلك كان امتلاك عبد مسيحي يؤدي إلى مصادرة الممتلكات، وكان أي إيذاء ليهودي غيّر دينه واعتنق المسيحية يؤدي إلى الموت حرقاً. في المقابل فان المتهودين الجدد، إن وجدوا، كانوا يجازفون بفقدان كل ممتلكاتهم. ورغم كل هذه الاضطهادات التي عانت منها الديانة اليهودية، فقد كانت محترمة وشرعية في العالم الوثني. وتحت حكم المسيحية المضطهِدة صارت تتحول لفرقة سلبية ومحتقرة. لم تطلب الكنيسة الجديدة القضاء نهائياً على الديانة اليهودية. فقد أرادت الإبقاء عليها كعجوز هرمة سافرة تخلت منذ عهد طويل عن معجبيها، ووجودها الجانبي كان دليلا على صدق طريق المنتصرين.

على هذه الخلفية، لا غرابة في أن عدد اليهود الكبير حول حوض البحر المتوسط استمر في التقلص بوتائر متزايدة. ويميل المؤرخون القوميون إلى القول إن أولئك الذين تركوا

اليهودية في ساعة عزلة وضغط كانوا من جموع توابعها المتهودين، أما النواة «الاثنية» الصلبة لليهود «منذ الولادة»، وهو اصطلاح يظهر مراراً في الهستوريوغرافيا الصهيونية، فقد حافظت على جذوتها وبقيت دائماً يهودية. وبطبيعة الحال فإنه لا يتوفر أي إثبات لتفسير تاريخي «عام» من هذا النوع. يمكن الافتراض بدرجة احتمالية مماثلة أنه وجد بين تلك العائلات الكبيرة بالذات التي اتجهت لليهودية طوعاً، أو حتى من بين ذريتها في الأجيال الأولى، من تمسكوا بها أكثر من أولئك القلائل الذين ولدوا داخلها بدون الجهد والمشقة المرتبطين بعملية التهويد. وليس عبثا تأكيد التناي الحاخام شمعون بار يوحاي في المخيلتا المنسوبة إليه أن المتهودين محببون لدى الله اكثر من يهود المولد. ولا بد من أن نقر هنا بأننا لن نعرف أبدا من هم هؤلاء الذين فضلوا البقاء بكل ثمن في مجال عقيدة الأقلية الصارمة ومن هم الذين اختاروا الانضمام للدين المرتقي في سلم النجاح والذي تحول إلى عقيدة سائدة.

منذ الاموراثيين المتأخرين، أي منذ القرن الرابع الميلادي، رأت النخبة الربانية للأقلية اليهودية في عملية التهود سحابة سوداء تهدد وجود الطائفة. منذ ذلك الوقت غيرت سياسة الهوية اليهودية المركزية اتجاهها. ففي صيغها الأيديولوجية الأشد وضوحاً مارست هذه السياسة رقابة داخلية، فقبلت بحكم سلطة المسيحية وجعلت نفسها إلى حد كبير مجموعة منغلقة تبدي صدًا وارتياباً إزاء المقتربين الجدد إلى تخومها. وقد كانت سياسة الهوية هذه شرطا لاستمرار بقائها في العالم المسيحي.

غير أن العقيدة التوحيدية اليهودية التبشيرية لم تيأس، بل راحت تتسلل شيئاً فشيئاً إلى الهوامش، وظلت فاعلة كديانة تهويدية وذلك على الحدود الخارجية لعالم الثقافة المسيحية، محرزة نجاحاً لا بأس به في بعض البقاع والأماكن.

ولكن وقبل أن يتحول النقاش إلى هذه المسألة المهمة، والتي سيكون عدد المؤمنين اليهود في التاريخ مرتبطاً بها، ربما يجدر بنا التوقف لنتحرى مصير اليهود في تلك المنطقة التي انطلقت منها الحملة التهويدية التي أوجدت «المنفى» المتخيل والطويل: كانت «أرض يهودا» تسمى منذ القرن الثاني الميلادي على لسان الحكام الرومان وورثتهم المختلفين «بلستينه» وكردة فعل التفافية ودفاعية أخذ فقهاء وحاخامات يهود يسمونها للمرة الأولى- من بين تسميات مختلفة- «إيرتس يسرائيل» (أرض إسرائيل).

ط- عن المصير «الكئيب» لسكان يهودا

إذا لم يتعرض اليهودائيون للنفي من بلدهم، وإذا لم تحصل قط هجرة واسعة للشعب الفلاحي الذي عاش في هذه البلاد، فما هو المصير التاريخي لغالبية سكان المكان؟ هذه المسألة طرحت كما يبدو في بداية تكون الحركة القومية اليهودية، لكنها، ولم يكن ذلك صدفة، ذوت وتلاشت في الثقب الأسود للذاكرة القومية.

رأينا خلال هذا الفصل كيف أن المؤرخين المهنيين الرياديين في الجامعة العبرية، يتسحاك باعر وبن تسيون دينور، أدركا تماماً بأنه لم تجر أية عملية نفي عند خراب الهيكل، ولذلك «أقحما» بداية «المنفى» إلى القرن السابع الميلادي، أي إلى فترة الاحتلال الإسلامي، وطبقا لما ذهبا إليه فإن قدوم العرب هو الذي أدى فقط إلى الهزة الديمغرافية التي اقتلعت الكثير من اليهودائيين وحولت بلدهم إلى موطن لـ «الغرباء».

في ضوء التمرد الجماعي لباركوخفا وازدهار الثقافة والزراعة اليهودائية في فترة الهيكل الثاني وبعدها، يمكن بالتأكيد الاتفاق مع المؤرخين الرياديين بأنه لم تجر أية عملية نفي لـ «شعب إسرائيل» بعد هدم الهيكل. كذلك يتفق معظم الباحثين على أنه بين خراب الهيكل سنة ٧٠م وبين الاحتلال الإسلامي، كانت لا تزال هناك أغلبية يهودائية نسبية بين نهر الأردن والبحر المتوسط. لكن مع ذلك من الصعب قبول عملية الزحزحة الكرونولوجية بشأن «الخروج القسري للمنفى» إلى القرن السابع الميلادي. وعلى رأي دينور فانه فقط «بسبب التسلل المستمر لأبناء الصحراء إلى البلاد واندماجهم في مجموعة واحدة مع العناصر الأجنبية (السوريون- الآراميون) التي تواجدت في البلاد، وبسبب رهن الزراعة للمحتلين الجدد ومصادرة أراضي اليهود لحسابهم» بدلت البلاد أسيادها.[١٠٦]

ولكن، هل حقا اتبع العرب سياسة استيطان الأراضي؟ وإلى أين ذهب مئات آلاف المزارعين اليهودائيين الذين سُلبت أراضيهم؟ هل حصلوا على او احتلوا في الوقت نفسه أراضي في بلدان أخرى؟ هل أقاموا مستوطنات زراعية عبرية في مكان ما قريب أو بعيد؟ أم إن «شعب البلاد» بدل مهنته في القرن السابع للميلاد ليتحول بشكل عجيب إلى شعب خفيف الحركة من التجار والمقايضين يجوب «المنافي» وراء البحار؟! لا تتوفر إجابات منطقية مرضية عن هذه الأسئلة في خطاب الهستوريوغرافيا القومية.

عقب تحول مقاطعة بلستينه (فلسطين) سنة ٣٢٤ م إلى منطقة تحت الحماية المسيحية تعاظمت

عملية تنصر أجزاء واسعة من سكانها. وأورشليم، التي تأسست فيها الطائفة المسيحية الأولى على أيدي يهودائيين محليين منذ القرن الميلادي الاول،[107] والتي طرد منها سكانها المختونون بعد تمرد باركوخفا، تحولت تدريجيا إلى مدينة ذات أكثرية مسيحية واضحة. كذلك فقد امتد تنصر اليهودائيين إلى مدن أخرى، وتحولت قيساريا إلى مركز مسيحي رئيسي، وبحسب قائمة المشاركين في مؤتمر الكنس الأول في «نيكيا» سنة ٣٢٥ م يستدل أن أتباع المسيح ازدهروا أيضاً في غزة ويفنه وأشكلون وأشدود واللد وبيت شآن ونابلس، وجديره وغيرها. بداية اختفاء اليهود من البلاد حدثت على الأغلب مع بداية تنصر الكثيرين منهم.

ولكن حسب معظم المكتشفات والشهادات، فإن انتشار المسيحية لم يلغ كلياً التواجد اليهودي في البلاد بأكملها، وظل السكان يتألفون، عدا عن جموع المتنصرين، من كتلة مستقرة من المؤمنين اليهود وأقلية سامرية قوية، فضلاً بالطبع عن وثنيين قرويين استمروا في التواجد لفترة طويلة على هامش الثقافات الدينية التوحيدية. وكانت تقاليد اليهودية الربانية في يهودا، وبالأخص علاقاتها المتشعبة مع بابل، لا تزال تشكل كابحاً ناجعاً لكفاءة المسيحية الدينامية في تجنيد المزيد من الأتباع في جميع أرجاء الديار المقدسة. كذلك فإن القمع المسيحي للسلطات البيزنطية لم ينجح كلياً في قهر قوة العقيدة والعبادة اليهودية، ولعل في تشييد الكنس، وكذلك التمرد الأخير في الجليل سنة ٦١٤ م بزعامة بنيامين من طبريا، ما يشكل خير دليل على ذلك.[108]

وفقاً لما اعتقده باعر ودينور وغيرهما من مؤرخين صهيونيين، فقد تغير هذا التواجد الملموس بصورة جذرية مع الاحتلال الإسلامي للبلاد في القرن السابع الميلادي. ولكن التغير المهم لم يحدث، كما معلوم، في إثر اقتلاع اليهودائيين من بلدهم، إذ ليس هناك أي دليل على ذلك أو ذكر في الشهادات التاريخية. إلى ذلك، فإن فلسطين، أرض يهودا سابقاً، لم تتعرّض لاجتياح موجات مهاجرين من صحاري شبه الجزيرة العربية ليقوموا بطرد السكان المحليين. كذلك لم تؤد أية سياسة موجهة من قبل المحتلين إلى نفي أو طرد جماعي لعمال الأرض اليهودائيين، سواء الذين كانوا يؤمنون بـ «يهوه» أو الآخرين الذين أخذوا يضيفون إليه (يهوه) يسوع المسيح والروح القدس.

إن جيش المسلمين الذي انطلق من صحاري العرب كإعصار هادر ليحتل المنطقة بين سنوات ٦٣٨ و٦٤٣ م كان محدوداً في حجمه نسبياً ولم يتجاوز عدده وفق أقصى التقديرات ٤٦ ألف

محارب، كما أن القسم الأعظم من هذه القوة العسكرية أرسل فيما بعد للقتال في جبهات أخرى على حدود الإمبراطورية البيزنطية. وبطبيعة الحال فإن مرابطة بضعة آلاف من الجنود استدعت إحضار أبناء عائلاتهم، وبالتالي فقد صودرت على الأرجح أراضٍ لصالح المحتلين. لكن هذه العملية لم تكن لتؤدي بأية حال إلى تغيير حاسم في التركيبة السكانية؛ ربما تكون تلك العملية ذاتها قد أدت إلى تحول جزء من السكان الخاضعين للاحتلال إلى مزارعين بالأجرة. فضلاً عن ذلك، صحيح أن الاحتلال العربي خلق انقطاعاً مهماً عن التجارة المزدهرة التي جرت حتى ذلك الوقت حول شواطئ المتوسط، ومن هنا أيضاً الانحسار الديمغرافي التدريجي في كل المنطقة، غير أنه لا تتوفر أية معلومات تدل على أن هذا الانكماش السكاني أدى إلى استبدال «شعب».

كان أحد عوامل قوة الجيش الإسلامي كامنًا في موقفه «الليبرالي» المعتدل إزاء عقائد الخاضعين لاحتلاله، وبالطبع فقط في حال كون هؤلاء من التوحيديين. وإن أمر النبي محمد بمعاملة اليهود والنصارى كأهل كتاب حولهم لأهل ذمة محميين بموجب القانون. في رسالة مشهورة لنبي الإسلام إلى قادة الجيش المتواجدين في جنوب شبه الجزيرة العربية أكد ما يلي: «وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني، فإنه من المؤمنين، له ما لهم، وعليه ما عليهم؛ ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يرد عنها، وعليه الجزية، على كل حال ذكراً أو أنثى، حراً أو عبداً».[١٠٩] لا غرابة إذن أن اليهود، وإزاء الملاحقات القاسية التي تعرضوا لها تحت حكم الإمبراطورية البيزنطية، استقبلوا المحتلين المسلمين بالترحاب وحتى بحماس. وهناك شهادات يهودية ومصادر إسلامية تؤكد على حد سواء على المساعدة التي قدمها اليهود للجيش العربي المنتصر.

نشأ في أعقاب الفصل المسيحي للإلوهية شرخ عميق بين اليهودية والمسيحية أجج المنافسة بين الديانتين، وراحت القطيعة تزداد أكثر فأكثر عقب تبلور ميثة قتل المسيح التي عمقت بدورها العداء المتبادل. ومحاولات القمع التي قامت بها المسيحية المنتصرة لم تساهم في تحسين الوضع. في المقابل وعلى الرغم من الصراعات المريرة التي خاضها محمد مع القبائل اليهودية في شبه الجزيرة العربية- حتى إن إحدى هذه القبائل كانت قد طردت إلى أريحا- فإن ظهور الإسلام اعتبر من قبل الكثيرين بمثابة تحرر من نير ملاحقات ثقيلة الوطأة، بل وكإمكانية لتجسيد مستقبلي للوعد المسيحاني. والإشاعة عن ظهور نبي جديد في الصحراء انتقلت سراً وشدت من أزر الكثيرين من المؤمنين اليهود. علاوة على ذلك فقد رأى الرسول محمد نفسه

متمماً لمن سبقه من أنبياء ورسل من دون أن يزعم كونه إبنا للإله. والمطران الأرمني سيبيوس، الذي عاش في القرن السابع، وصف احتلال البلاد على يد العرب على أنه بادرة مؤازرة من أبناء إسماعيل لأبناء إسحق ضد الإمبراطورية البيزنطية، وذلك بحكم أن الوعد الإلهي أُعطي لإبراهيم أبيهما المشترك.[110] وفي رسالة ليهودي من تلك الفترة كتب يقول:

> ولقد كان هذا من الله بأن أنعم علينا بملكوت إسماعيل. في حين انتشروا وسيطروا على البلاد من آدوم وجاؤوا لأورشليم، وكان معهم أشخاص من بني إسرائيل. أروهم مكان بيت المقدس، وسكنوا بينهم منذ ذلك الحين وحتى هذا الوقت. وأملوا عليهم شروط، أن يحترموا بيت المقدس من كل نجاسة ويصلوا على أبوابه، ولم يعترض أحد على ذلك.[111]

قد يكون الوصف المثالي للاحتلال المشترك مبالغاً فيه، ولكن مصادر أخرى تشهد على أعداد من اللاجئين اليهودائيين الذي هربوا سابقا من ملاحقات الإمبراطورية البيزنطية وعادوا مع الجيش المنتصر. ودخول اليهود لأورشليم المقدسة تم أيضا بفضل الإسلام، مما أثار آمالاً خفية ببناء الهيكل:

> وكذلك فقد كان ملوك يشماعل يعاملونهم بصورة حسنة وسمحوا لإسرائيل المجيء للهيكل وبناء كنيس ومدراش. وكانت كل جاليات إسرائيل القريبة من الهيكل تحج إليه في الأعياد والمناسبات ويصلون بداخله (...).[112]

كذلك فإن سياسة الضرائب التي اتبعها المحتلون الجدد كانت فريدة من نوعها أيضاً. لم يكن المسلم ملزماً بدفع أية جزية، والكفار فقط هم من أجبروا على ذلك. وفي ضوء سهولة الدخول إلى الإسلام، لم يكن غريباً أن الديانة الجديدة نجحت بسرعة مدهشة في استقطاب أعداد غفيرة من المؤمنين. وعلى ما يبدو فإن الإعفاء من الضرائب كان يستحق في نظر الكثيرين تبديل الإله، وخاصة إن اعتبر شبيها وقريبا من الإله السابق. ونحن نعلم أن سياسة الضرائب التي مارسها الخلفاء كان عليها أن تتغير في إثر موجات اعتناق الإسلام الواسعة للجماهير المحتلة والتي أضعفت خزينة الحكام.

هل يمكن أن يكون التقارب بين الديانات، ونظرة الإسلام المتسامحة نسبياً إزاء العقيدة التوحيدية للآخر، وسياسة الضريبة الدينية، قد أغرت مؤمنين يهودا ومسيحيين وسامريين للدخول في الإسلام؟ إن المنطق التاريخي يرد على ذلك بالإيجاب، وإن كان من الصعب الإجابة عن هذا السؤال بصورة جازمة تماماً بسبب قلة المصادر المكتوبة المتوفرة بين أيدينا. فالنخب اليهودية التقليدية اكتفت بالتعبير عن أسفها جراء الارتداد عن الدين، وفضلت بشكل عام تجاهل وإهمال هذه القضية. والهستوريوغرافيا القومية سارت بدورها على خطى تلك النخب وأدارت ظهرها لأي نقاش أو بحث جوهري في المسألة. واكتفت بترجمة عملية ترك العقيدة اليهودية عادةً بالحساسية الحديثة إزاء خيانة «الأمة»، وامتنعت عن ذكرها.

على الرغم من الملاحقات، وإذا كنا قد شاهدنا في فترة الحكم البيزنطي إقامة عدد غير قليل من الكنس اليهودية، فإن عملية بناء مثل هذه الكنس في زمن الاحتلال العربي أخذت تتوقف بشكل مطرد وراحت أماكن الصلاة اليهودية تتناقص بمرور السنوات. ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما افترضنا بأنه حدثت في بلستينه/ إيرتس إسرائيل سيرورة معينة، ومعتدلة وطويلة من التحول الديني بالتوازي مع بداية «اختفاء» الأغلبية اليهودية في المكان.

ي - تذكر ونسيان شعب البلاد

فسر الحاخام سعيد الفيومي المشهور بسعاديا غاؤون في القرن العاشر ميلادي نبوءة نبي الخلاص من بابل «ويصغى إلى الذين تركوا العهد المقدس» (سفر دانيال، الإصحاح الحادي عشر، ٣٠) على النحو الآتي: «إنهم الإسماعيليون في أورشليم، الذين دنسوا بعد ذلك المعبد المحصن». ويمضي هذا العلامة اليهودي المعروف الذي ترجم التناخ إلى اللغة العربية، واعظاً: «ويتكلم بأمور عجيبة على إله الإلهة- (سفر دانيال، ١١، ٣٦) كلام مُسيء لرب العالمين، إلى أن أتم غضب إسرائيل فأنزل الخالق الويل والهلاك بأشرار إسرائيل». ويضيف: «وكثيرون من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون- (دانيال ١٢، ٢) - إنها قيامة أموات إسرائيل الذين قدرت لهم حياة الخلود. أما الذين لن يستيقظوا، فهم تاركو الله، الذين سينزلون إلى الدرك الأسفل من جهنم ويكونوا رذالة لكل جسد» وينهي قائلا: «فإنهم يختلطون بنسل الناس»- (دانيال ٢، ٣٣)- حيث تختلط بهم (أي بالمسلمين) ذرية إسرائيل ويعيشون معهم وكذلك مع أجناس أخرى، ولكن لا يتلاصق هذا بذاك مثلما أن الحديد لا يختلط أبداً بخزف الطين ليكونا شيئاً واحداً».

إن هذه العبارات من تأليف سعيد الفيومي، والتي تشير إلى أسى عميق إزاء عملية التأسلم، وردت وأبرزت في مقالة نشرت في العام ١٩٦٧، كتبها المؤرخ أبراهام بولاك، مؤسس قسم تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تل ابيب.[١١٣] فبعد احتلال الضفة الغربية وقطاع غزة مباشرة شعر هذا الباحث أن قضية السكان المحتلين ستتحول إلى مشكلة مستعصية في المستقبل ولذلك قرر أن يطرح بحذر المسألة الخفية حول «أصل عرب البلاد». بولاك، وهو صهيوني حتى النخاع، كان أيضا باحثاً جريئا في الثقافة الإسلامية لم ترق له عمليات إسكات الذاكرة غير المبررة، وهذا ما سنراه في الفصل القادم أيضاً. وبما أن أحداً لم يكن مستعدا للتحدث عن «تاركي العهد المقدس» وهم «إسماعيليون في أورشليم» أو «أشرار إسرائيل» وهم «تاركو الله»، فإن بولاك أخذ على عاتقه هذه المهمة شبه المستحيلة.

لم تزعم مقالته القيمة أن جميع الفلسطينيين هم الأحفاد المباشرون أو الوحيدون لليهودائيين. وكمؤرخ متزن أدرك أنه وعلى مدار آلاف ومئات السنوات لم تكن هناك تقريبا أية مجموعة سكانية في العالم، وخاصة في ممر مركزي مثل البقعة الممتدة بين نهر الأردن والبحر المتوسط، إلاّ واندمجت دائماً في جيرانها، في محتليها أو الواقعين تحت احتلالها. فقد أتى إلى المنطقة في مراحل تاريخية مختلفة يونانيون وفارسيون وعرب ومصريون وصليبيون، وجميع هؤلاء اندمجوا أو ذابوا دائماً في السكان المحليين. غير أن بولاك افترض أيضاً أن احتمالية تأسلم اليهودائيين كبيرة للغاية، وبالتالي كان هناك تواصل ديمغرافي في الوجود المستمر والطويل لـ «شعب البلاد» الفلاحي منذ الزمن القديم وحتى الآن، وعليه يجدر جعل هذا الشعب هدفاً علمياً مشروعاً. وكما هو معلوم فإن كل ما لم ترغب كتب التاريخ الصهيونية في الحديث عنه، حذف منها ببساطة. ومن هنا لم تهب أية جامعة إسرائيلية أو هيئة بحثية أخرى لمساعدة بولاك، ولم تحول ميزانيات أو طلبة من أجل التعمق في بحث هذه المسألة المزعجة.

على الرغم من الجرأة الشديدة التي تحلى بها هذا المستشرق التل أبيبي فإنه لم يكن الأول الذي أثار مسألة التأسلم الجماعي، وهو ما أكده في مستهل مقاله. ففي بداية طريق المشروع الاستيطاني الصهيوني، وقبل تبلور القومية الفلسطينية، كانت وجهة النظر القائلة إن القسم الأعظم من سكان البلاد يتكون عملياً من أنسال اليهودائيين مقبولة لدى الكثيرين.

يسرائيل بلكيند (١٨٦١-١٩٢٩)، مثلا، وهو من أوائل المستوطنين في فلسطين في العام ١٨٨٢، كان شخصية بارزة في مجموعة بيلو. وقد آمن دائما بالرابطة التاريخية الوثيقة بين

السكان القدماء وبين الفلاحين المحليين في أيامه.[114] وعشية موته لخص موقفه في كتيب خاص كُرِّس بأكمله لهذه القضية. في هذا العمل سنجد جميع الفرضيات «الفضائحية» التي شطبت لاحقاً من أجندة الهستوريوغرافيا القومية: «اعتاد كتبة التاريخ اليهودي القول إنه بعد خراب أورشليم على يد تيتوس تبعثر اليهود في كل بلاد الكون ولم يواصلوا العيش في بلدهم. ولكننا نقف هنا أيضاً أمام خطأ تاريخي يجب إزالته وإبانة الأمور على حقيقتها»[115] ومن وجهة نظر بلكيند، فإن أعمال التمرد القادمة، من تمرد باركوخفا وحتى التمرد في الجليل في بداية القرن السابع، تدل على أن معظم الشعب ظل موجوداً لفترة طويلة أخرى على أرضه: «الذين غادروا البلاد هم الطبقات العليا والحاخامات وعلماء التوراة، الذين فضلوا الدين على البلاد (. . .) لكن الفلاحين ظلوا مشدودين إلى أرضهم»،[116] وهناك معطيات كثيرة تؤكد هذا الاستنتاج التاريخي.

خلافاً للأسماء اليونانية والرومانية التي أعطيت لبلدات مختلفة واختفت فيما بعد، فإن الكثير من التسميات العبرية ظلت موجودة. العديد من أماكن الدفن المخصصة لسكان البلاد هي مقابر مشتركة للمسلمين واليهود. كذلك فإن اللهجة العربية المحلية مُطعمة بمفردات عبرية وآرامية وعليه فهي تختلف عن اللغة العربية الفصحى وعن لهجات عربية محلية أخرى. كما أن التعريف الذاتي للسكان ليس عربيا بل يرون أنفسهم مسلمين أو فلاحين، فضلاً عن أن العقلية الملموسة للسكان المحليين تذكر في مناطق معينة بسلوك آباء آبائهم اليهودائيين.

كان بلكيند بعبارة أخرى واثقا بأنه هو وزملاؤه الطلائعيون الأوائل في فلسطين قابلوا «قسماً لا بأس به من أبناء شعبنا (. . .) عظمة من عظمنا ولحمة من لحمنا».[117] لقد كان الأصل «الإثني» في نظره أكثر حيوية وأهمية من الدين والثقافة اليومية المنبثقة عنه، ولذلك اعتقد أن من الواجب تجديد العلاقة الروحية مع العضو المفقود من الشعب اليهودي والعمل على تطويره ورفع مستواه الاقتصادي والتوحد معه في حياة مستقبلية مشتركة. ورأى بناء على ذلك أن أبواب المدارس العبرية يجب أن تكون مفتوحة أمام المسلمين بدون المس بعقيدتهم أو لغتهم، وأن يتم إكسابهم، إلى جانب العربية، اللغة العبرية و«الثقافة العالمية» على حد سواء.

لم يكن بلكيند منفرداً في وجهة النظر التاريخية هذه ولا في إستراتيجيته التثقيفية الخاصة. فالزعيم النظري الأسطوري لليسار الصهيوني بار بورخوف لم يفكر بطريقة مختلفة. في العام ١٩٠٥، وفي إطار السجال الذي عصف بالحركة الصهيونية حول مسألة أوغندا، اتخذ بورخوف

موقفاً مثابراً مناهضاً لهرتسل. لقد كان، بحسب الوصف الشائع في ذلك الوقت، متمركزا متحمسا حول فلسطينيته وأصر على أن الخيار الوحيد الذي يمكن أن يضمن نجاح المشروع الصهيوني هو الاستيطان في فلسطين. ومن بين مجمل المسوغات التي ساقها هذا المثقف الماركسي الصهيوني من أجل إقناع قرائه اليساريين، المسوغ التاريخي الذي تعلو منه رائحة إثنية متمركزة:

> السكان المحليون في أرض إسرائيل (فلسطين في المصدر الأصلي) قريبون من اليهود بحسب المكون العرقي أكثر من أي شعب آخر، وحتى من الشعوب «السامية». ينبغي طرح افتراض منطقي جدا وهو أن الفلاحين في أرض إسرائيل (فلسطين) هم الأحفاد المباشرون لبقايا المستعمرات الزراعية اليهودية والكنعانية، مع إضافة مزيج بسيط من الدم العربي، إذ من المعروف أن العرب، المحتلين الفخورين، اختلطوا ولكن قليلاً جدا في أوساط جماهير الشعب في البلدات التي احتلوها (. . .) على أية حال فإن الرحالة يقرون انه فيما عدا الكلام العربي لا يمكن التمييز بين حمال سفارادي وبين عامل بسيط أو فلاح (. . .) وقد ظهر أن الفرق العرقي بين يهود المنفى وبين الفلاحين المقيمين في أرض إسرائيل (الفلسطينيين) ليس كبيرا أكثر من الفرق بين اليهود الاشكنازيين واليهود السفاراديم.[١١٨]

كان بورخوف مقتنعا بأن قرابة الأصل هذه ستسهل عملية تقبل المستوطنين الجدد من جانب السكان المحليين. ولأن ثقافتهم كانت منخفضة أكثر، فإن الفلاحين المجاورين للمستوطنات اليهودية، سيتبنون آداب الثقافة العبرية، وفي نهاية المطاف سيندمجون بها كلياً. هذه الرؤية القومية المستندة إلى قليل من «الدم» وقليل من التاريخ، تقضي إذن بأن «الفلاح الذي يتحدث العبرية، ويرتدي مثل اليهودي، ويتبنى وجهة نظر وعادات بسطاء شعب يهود، لن يختلف أو يتميز بأي شيء عن اليهودي».[١١٩]

وكان في عداد حركة «بوعالي تسيون» (عمال صهيون)، وهي التيار الفكري السياسي الذي وجهه بورخوف، شابان موهوبان ذاع صيتهما بسرعة فيما بعد. وفي العام ١٩١٨ أخذ هذان الشابان دافيد بن غوريون ويتسحاك بن تسفي في أثناء تواجدهما في نيويورك على عاتقهما مهمة تأليف كتاب سوسيو- تاريخي ظهر تحت عنوان أرض إسرائيل في الماضي والحاضر.

وعلى الرغم من أنهما كتباه في البداية بالعبرية بهدف الوصول إلى الجمهور الأميركي-اليهودي الواسع إلاّ إنهما قاما فيما بعد بترجمته إلى لغة اليديش. وقد كان هذا المؤلف هو الأكثر أهمية عن «أرض إسرائيل» (مساحتها حسب الكتاب شملت ضفتي نهر الأردن وإمتدت من العريش في الجنوب وحتى مدينة صور في الشمال) الذي كتب في تلك الفترة ونال نجاحاً كبيراً. وقد بذل مجهود كبير في العمل التحضيري المجتهد وجمع الإحصائيات، كما أن الأساس البيبليوغرافي مثير جدا للإعجاب. ولولا النبرة القومية الحماسية لكان يمكن اعتبار هذا العمل - الكتاب- مؤلفاً أكاديمياً بكل معنى الكلمة. إن ثلثي هذا الكتاب من تأليف رئيس الحكومة العتيد لإسرائيل والثلث المتبقي كتبه الرئيس الثاني للدولة العتيدة. الفصل الثاني الذي يبحث في تاريخ الفلاحين ووضعهم في الحاضر، كتبه بن غوريون بالتنسيق الكامل مع زميله المخلص في الكتابة، وقد أكد المؤلفان بثقة ملفتة للنظر:

> أصل الفلاحين ليس من المحتلين العرب الذين سيطروا على أرض إسرائيل وسورية في القرن السابع الميلادي. المنتصرون العرب لم يبيدوا السكان الزراعيين الذين وجدوهم في البلاد. لقد قاموا فقط بطرد الحكام البيزنطيين الغرباء ولم يمسوا السكان المحليين بسوء. كذلك لم يعبأ العرب بالاستيطان ولم يزاولوا في أماكن إقامتهم السابقة العمل في الأرض (. . .) في البلاد التي احتلوها لم يبحثوا عن مناطق استيطان جديدة لطبقة الفلاحين التي لم تكن موجودة لديهم تقريباً، جل اهتمامهم بالبلدان الجديدة كان سياسياً ودينياً ومالياً: السيطرة، نشر الإسلام وجباية الضرائب.[١٢٠]

غير أن التبصر التاريخي السديد يدل على أن سكان البلاد الذين بقوا منذ القرن السابع للميلاد، أصلهم من طبقة الفلاحين اليهودائيين الذين وجدهم المحتلون المسلمون عند قدومهم إلى البلاد.

> إن الادعاء بأنه عقب احتلال أورشليم من قبل تيتوس وفشل تمرد باركوخفا توقف اليهود كليا عن زراعة الأرض في البلاد - أرض إسرائيل- يعني إظهار جهل مطبق بتاريخ وأدبيات إسرائيل في تلك

الفترة (. . .) فالفلاح اليهودي كأي فلاح، لم ينقطع بسرعة عن أرضه التي ارتوت بعرقه وعرق آبائه (. . .) السكان القرويون، ورغم ما تعرضوا له من قمع ومعاناة، بقوا على حالهم.[١٢١]

كنا في تلك الفترة لا نزال بعيدين بثلاثين سنة عن كتابة «وثيقة الاستقلال» التي تحدثت عن الاقتلاع القسري لشعب كامل. لكن الزعيمين الصهيونيين كانا متحمسين للالتحام بالسكان «الأصليين» ومقتنعين في قرارة نفسيهما أن الأمر ممكن بفضل الأصل «الاثني» المشترك. صحيح أن الفلاحين اليهود القدماء اعتنقوا الإسلام، لكنهم اضطروا للقيام بذلك لاعتبارات مادية بحتة- وبالأساس للتخلص من عبء الجزية - لا يمكن اعتبارها بأية حال خيانة قومية. فبالتصاقهم بالأرض ظلوا مخلصين لوطنهم. ويعتقد بن غوريون وبن تسفي أن الدين الإسلامي، خلافاً للمسيحية، كان ديناً ديمقراطياً لم ير في جميع المتأسلمين إخوة وحسب، بل ألغى أيضًا جميع القيود السياسية والمدنية وسعى إلى محو الفوارق الاجتماعية.[١٢٢]

إن الأصل اليهودي للفلاحين يمكن الكشف عنه من خلال البحث الفيلولوجي للغة العربية المحلية، ومن خلال البحث الجغرافي اللغوي. وعلى غرار بلكيند، ولكن بمزيد من التفصيل، فإن المؤلفين يؤكدان أنه بناء على بحث مبني على عشرة آلاف اسم «(. . .) لجميع القرى، الجداول، الينابيع، الجبال، الخرب، المروج، الجبال والتلال، من «دان وحتى بئر شيفع» تأكدت الحقيقة (. . .) التي تظهر أن منظومة المصطلحات التناخية لأرض إسرائيل ما زالت حية كما كانت على أفواه السكان الفلاحين».[١٢٣] كما أن حوالي ٢١٠ بلدات تحمل أسماء عبرية واضحة. وإلى جانب القانون الإسلامي طبقت لفترة طويلة «قوانين الفلاحين أو أحكام القضاء غير المكتوبة التي أطلق عليها شريعة الخليل- وهي شريعة أبينا ابراهيم (. . .)».[١٢٤] بجانب بيوت العبادة المسلمة (جامع) تتواجد في العديد من القرى معابد محلية (ولي أو مقام) لذكرى قديسين مثل الآباء الثلاثة، ملوك، أنبياء، إلى جانب شيوخ معروفين.

بما أن بن تسفي رأى أن الفصل حول أصل الفلاحين هو ثمرة لبحثه المستقل، ولوحظ أنه استاء من استحواذ بن غوريون على مواده، فإنه عاد مجدداً إلى هذه المسألة المهمة في كراسة خاصة أصدرها العام ١٩٢٩، حملت في هذه المرة توقيعه فقط وباللغة العبرية.[١٢٥] هذا العمل لم يختلف جوهريا عن الفصل الذي ظهر في الكتاب المشترك للزعيمين الصهيونيين. ولكن فيه ملحقات وتنويهات جديدة. كما أن بن تسفي أضاف هنا تحليلاً اجتماعياً طبقياً أوسع بقليل

حول الفوارق التاريخية التي سادت بين النخب اليهودية المثقفة وبين طبقة الفلاحين العاملة التي ظلت رغم كل التقلبات ملتصقة بالأرض. كذلك أكد على التنصر القسري الذي فرض على هؤلاء الفلاحين قبل مجيء الإسلام، مستخدماً ذلك كذريعة إضافية للدخول الجارف في الإسلام فيما بعد. وهنا، لم يكن فرض الضرائب هو السبب الوحيد في تقبل العديد من اليهود لديانة المحتل، بل إن خطر سلب الأراضي كان سببا إضافيا.

بدا واضحاً في العام ١٩٢٩، أن صوت بن تسفي صار أكثر اعتدالا: «بديهي أنه لا يصح القول إن جميع الفلاحين هم من أحفاد اليهود القدماء، الحديث يدور عن أغلبيتهم أو جزء كبير منهم». [١٢٦] وحسب رأيه فان مهاجرين مختلفين وصلوا من أماكن كثيرة وبالتالي أصبح السكان المحليون على درجة شديدة من الاختلاط. لكن الآثار المتبقية في اللغة، أسماء الأماكن، والأعراف القضائية، والاحتفالات والمهرجانات الشعبية الحاشدة مثل «النبي موسى» وغيرها من العادات الثقافية لا تدع تقريباً مجالاً للشك في أن «أصل الغالبية العظمى من الفلاحين ليس المحتلين العرب، وإنما من الفلاحين اليهود الذين كانوا يشكلون غالبية قوام سكان البلاد قبل الاحتلال الاسلامي». [١٢٧]

* * * * *

أدت الانتفاضة والمذبحة المروعة اللتان وقعتا في الخليل في السنة نفسها التي صدرت فيها كراسة يتسحاك بن تسفي وما تلا ذلك من عصيان فلسطيني واسع سنة ١٩٣٦، إلى إفراغ ما تبقى من ريح في الأشرعة التذويبية للفكر الصهيوني. وجاء صعود القومية المحلية ليبين بحدة للمستوطنين المثقفين بأنه لا مستقبل لعناق الدب العرقي المتمركز. وكانت نظرية «التضمين»، التي داعبت لوقت قصير مخيلة الحركة الصهيونية، قد افترضت أنه يمكن بسهولة تذويب ثقافة شرقية «دونية وبدائية». غير أنها أفاقت من نشوتها الاستشراقية مع ظهور بوادر المعارضة العنيفة من جانب حملة هذه الثقافة. وبالفعل، فمنذ تلك اللحظة اختفى أحفاد الفلاحين اليهودائيين من الوعي القومي اليهودي وأصبحوا نسياً منسياً. وهكذا سرعان ما تحول الفلاحون الفلسطينيون في الحاضر، في أعين وكلاء الذاكرة المخولين، إلى مهاجرين عرباً جاؤوا بأعداد غفيرة في القرن التاسع عشر إلى بلاد شبه مقفرة خاوية. واستمر هؤلاء في التدفق إليها في القرن العشرين، في أعقاب تطور الاقتصاد الصهيوني، الذي «اجتذب» حسب الميثة آلافا مؤلفة من الأيدي «العاملة» غير اليهودية. [١٢٨]

من المحتمل جداً أن يكون تأجيل عملية «النفي»، من جانب باعر ودينور، إلى بداية الاحتلال الإسلامي في القرن السابع الميلادي، هو ردة فعل غير مباشرة على الخطاب التاريخي الذي روجت له قبل ذلك بسنوات عدة شخصيات مركزية مثل بلكيند، بن غوريون وبن تسفي. فخطاب الطلائعيين هذا كان بحسب مختلف الآراء (الصهيونية) خطاباً إشكالياً ومتمادياً جداً في رسم حدود «الشعب العتيق»، والأخطر من ذلك أنه كان يمكن أن يعطي حقوقاً تاريخية أكثر من اللازم للسكان «الأصليين» لذلك كان لا بد من وأده بالسرعة الممكنة وشطبه نهائياً من الأجندة القومية.

لم يعد الإسلام القديم منذ ذلك الوقت يغير دين اليهودائيين، وإنما قام ببساطة باقتلاعهم وسلبهم من أرضهم. لقد كان الهدف من النفي المزعوم في القرن السابع هو استخدامه كبديل سواء للرواية الدينية حول الاقتلاع غير المسنود الذي رُبط بخراب الهيكل الثاني، أو للطرح الذي يدعي أن الفلاحين هم أحفاد سكان يهودا. فموعد وقوع النفي لم يكن مهماً، وإنما كان الشيء الأهم هو الإبقاء على الذاكرة النفيسة حول النفي القسري.

خرج «المنفيون، المطرودون أو اللاجئون المهاجرون» حسب الميثولوجيا القومية إلى مهجر طويل وكئيب وجابوا بحارا وقارات ووصلوا إلى أقاصي الدنيا وفي نهاية المطاف قاموا بالانعطاف مع قدوم الصهيونية ليعودوا بجموعهم إلى وطنهم اليتيم. بناء على ذلك فإن هذا الوطن لم يكن تابعاً قط لـ «محتلين» العرب ومن هنا نبع الحق والسيادة اليهوديان على «أرض بلا شعب» موعودة لـ «شعب بلا أرض».

إن هذه المقولة القومية، التي تحولت بصيغها المختلفة إلى مقولة شعبية شائعة في الحركة الصهيونية، كانت برمتها ثمرة متخيل تاريخي يكمن النفي في صلبه. وعلى الرغم من أن غالبية المؤرخين المهنيين أيقنوا أنه لم تحدث قط عملية اقتلاع بالقوة لـ «الشعب اليهودي»، إلا إنهم تركوا الميثة المسيحية التي تدحرجت إلى التقاليد اليهودية تصول وتجول كما تشاء في الدهاليز العامة والتعليمية-التربوية للذاكرة القومية من دون القيام بأية محاولة لكبحها، بل ويمكن القول إنهم شجعوها بصورة غير مباشرة لإدراكهم التام أن هذه الميثة هي الكفيلة فقط بتوفير الشرعية الأخلاقية لاستيطان «الشعب المنفي» في الأرض التي سكنها آخرون.

في المقابل فإن التهود الجماعي، المسؤول عن نشوء تجمعات يهودية كبيرة في أرجاء حوض البحر المتوسط، لم يترك تقريباً أي أثر في التاريخ القومي، وإذا ما كان هناك فعلاً مثل هذا

الأثر فيما مضى، فقد تبدد وتلاشى مع تقدم عملية بناء الذاكرة الرسمية. وكما أسلفنا فقد مال المؤمنون اليهود أنفسهم بشكل دائم إلى طمس أصلهم وتمويهه. فمن أجل التطهر والانتماء إلى الشعب المقدس اضطر كل متهود إلى محو ماضيه الدنس - الذي أكل فيه الحشرات وسجد للكواكب - وهكذا أصبح مولودا جديدا في نظر طائفته وحسب عقيدته، أما أحفادهم فبالكاد قد عرفوا، أو لم يريدوا أن يعرفوا، بأن آباء آبائهم كانوا في السابق وثنيين مخلصين تقربوا من جماعة الفضيلة اليهودية من الخارج.

كذلك سعى هؤلاء أيضاً نحو الفوز بالمكانة الرفيعة النابعة من الانتماء بالوراثة إلى الشعب المختار. فعلى الرغم من الموقف الإيجابي لليهودية إزاء التهويد، وعلى الرغم من امتداحها وتملقها للمتهودين، فإن النسب «من الولادة» كان يشكل إلى حد كبير ذخراً رمزياً مهماً في اللباب الديني - التوراتي لليهودية. وصيت الانتماء إلى منفيي أورشليم المقدسة شدّ من روح المؤمنين وحدّد حدود هويتهم في عالم مهدد، أو في عالم مغر. كما أن التمسك بادعاء كون أصلهم من صهيون عزّز صلتهم الامتيازية بالمدينة المقدسة. وبحسب التراث، فإنها مدينة بني على أساسها العالم وحتى المسيحيين والمسلمين اضطروا هم أيضاً للاعتراف بتفوقها الديني.

لعله ليس من قبيل الصدفة أن القومية اليهودية الحديثة فضلت أن ترث بالذات البعد الإثني المختلق من التراث الطويل. وقد انقضت عليه كما لو أنها عثرت على غنيمة كبيرة، و«عجنته» جيداً في مختبراتها الأيديولوجية، ثم مزجته بـ «معرفة» علمانية تاريخية لتصنع منه أساساً لكل رؤيتها الماضوية. وعليه فقد غُرست الذاكرة القومية على قاعدة الغفلة عن العبادة ومن هنا نبع أيضاً نجاحها المدهش.

وكان من شأن توقف ظاهرة التهود الجماعي أن يهدّد بتقويض الرواية العليا فيما يتعلق بالوحدة البيولوجية المتينة لـ «الشعب» اليهودي. فجذور شجرة أنساب هذا «الشعب» من المفروض أن تمتد حتى إبراهيم وإسحق ويعقوب، لا إلى خليط شديد ومتنوع من المجموعات البشرية التي عاشت في مملكة الحشمونائيم، تحت الإمبراطورية الفارسية أو في البقاع المترامية الأطراف للإمبراطورية الرومانية.

لقد كان نسيان التهود القسري والتهويد الطوعي الواسع شرطاً أساسياً لا غنى عنه للحفاظ على محور الزمن الطولي الذي تحرك فيه ذهاباً وإياباً، من الماضي إلى الحاضر وبالعكس، «شعب» فريد، متنقل ومنعزل، وبالطبع: متخيّل على نحو مطلق.

الهوامش

١. حول مصطلح المنفى في التراث اليهودي أنظر Arnold M. Eisen, "Exile," in *Contemporary Jewish Religious Thought: Original Essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*, A. A. Cohen and P. Mendes-Flohr (eds.), New York: Free Press, 1988, 219–25; وأنظر أيضا كتاب A. M. Eisen, *Galut: Modern Jewish Reflection on Homelessness and Homecoming*, Bloomington: Indiana University Press, 1986.

٢. كعادة المنافي، يكون سيرها من المركز للأطراف، أي من روما لباقي الأقاليم. أنظر حول ذلك في كتاب Gordon P. Kelly, *A History of Exile in the Roman Republic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

٣. Flavius Josephus, *Wars of the Jews* 6. 9، لدى تاكيتوس يظهر الرقم ٦٠٠ ألف محاصر. أنظر كتابه *Tacitus History* 5. 13.

٤. حول تعداد سكان العاصمة روما والنقاش حول ذلك أنظر كتاب Jérôme Carcopino, *Daily Life in Ancient Rome*, New Haven: Yale University Press, (1940) 1968, 16–21.

٥. ماغين بروشي ويسرائيل فنكلشتاين، «تعداد سكان أرض إسرائيل في العام ٧٣٤ ق. م»، كاتدرا٥٨، ١٩٩١، (بالعبرية)، ٣-٢٤.

٦. ماغين بروشي، «سكان أرض إسرائيل في الفترة الرومانية البيزنطية»، ظهر في كتاب أرض إسرائيل منذ خراب الهيكل الثاني وحتى الاحتلال الإسلامي، تسفي براس (محرر) وآخرون، القدس: بن تسفي ١٩٨٢، (بالعبرية)، ٥٥-٤٤٢، وأنظر أيضاً «القدرة الاستيعابية لأرض إسرائيل في الفترة البيزنطية ومفهومها الديمغرافي»، ظهر في كتاب الإنسان والأرض في أرض إسرائيل القديمة، أ. كاشر، أ. أوبنهايمر و أ. راببورت (محررون)، القدس: بن تسفي ١٩٨٦، (بالعبرية)، ٤٩-٥٥. المثير للإهتمام هو أن آرثور روبين، من أوائل الإحصائيين في الجامعة العبرية، قدّر في نهاية الثلاثينيات تعداد سكان يهودا بما يقارب المليون نسمة. أنظر حول ذلك في كتابه حروب اليهود من أجل بقائهم، تل أبيب: دفير ١٩٤٠، (بالعبرية)، ٢٧.

٧. شموئيل سفراي، «انتعاش البلدة اليهودية في فترة يفنا»، ظهر في كتاب أرض إسرائيل منذ خراب الهيكل الثاني، ١٨-٣٩.

٨. يظهر هذا الاقتباس في Cassius Dio, *Roman History* 69. 14.

٩. وأيضاً لدى يوسيبيوس القيصري لا يوجد أي ذكر لأي نوع من النفي. أنظر كتابه، Eusebius Pamphilius *Ecclesiastical History* 4. 6.

١٠. أنظر مقالة يسرائيل ليفين: «فترة الرابي يهودا هنسي»، ظهرت في كتاب أرض إسرائيل منذ خراب الهيكل الثاني، ٩٣-١١٨.

١١. Chaim Milikowsky, *"Notions of Exile, Subjugation and Return in Rabbinic Literature," in Exile: Old Testament, Jewish and Christian Conceptions*, James M. Scott (ed.), Leiden: Brill, 1997, 265–96.

١٢. يسرائيل يعكوف يوفال، «ميثة النفي من الأرض- زمن يهودي وزمن مسيحي»، ألبايم ٢٩، ٢٠٠٥، (بالعبرية)، ٩-٢٥. في الواقع فقد ذكر عاديا حورون، مبتكر فكرة «الكنعانية»، هذا الادعاء قبل زمن بعيد بقوله: «من هنا يتبين عدم وجود أية حقيقة في الادعاء كما لو أن «المنفى» قد تكون بالأساس بعد الخراب، أي عندما طرد من بعده تيتوس وأدريانوس كما يفترض «اليهود» من فلسطين. وبالطبع، هذه النظرية النابعة من الجهل في التاريخ، مستمدة من تلفيقة عدائية اخترعها مؤسسو الكنيسة المسيحية، الذين أرادوا أن يثبتوا أن الرب قد عاقب اليهود بذلك على صلبهم ليسوع (...)»، عاديا. ج. حورون، الشرق والغرب: كنعان- تاريخ بلاد العبريين، دفير ٢٠٠٠، (بالعبرية)، ٣٤٤.

١٣. On Justin, see David Rokéah, *Justin Martyr and the Jews*, Leiden: Brill, 2002 ، وانظر أيضاً Justin Martyr *Dialogue with Trypho* 2. 92, 2.

١٤. من الممكن الاطلاع على تحليل لمصطلح المنفى اللاهوتي في كتاب Amnon Raz-Krakotzkin, *Exil et souveraineté: Judaïsme, sionisme et pensée binationale*, Paris: La Fabrique, 2007.

١٥. هناك بعض الهجرات المعروفة، مثل هجرة الحاخام موشيه بن نحمان في القرن الثالث عشر أو هجرة جماعة يهودا حسيد منذ العام ١٧٠٠. ولكن هذه النماذج غير الاعتيادية، وبعض الهجرات الأخرى، تدلنا بالأخص على الوضع العام السائد في ذلك العصر. من يريد التعرف على سبيل المثال على طرق عيش اليهود في الأرض المقدسة قبل بداية بناء الأمة اليهودية بوقت قصير بإمكانه الاطلاع على مجموعة مقالات من تأليف يسرائيل برتال، المنفى في أرض- استيطان أرض- إسرائيل قبيل الصهيونية، القدس: هسفريا هتسيونيت، ١٩٩٤، (بالعبرية).

١٦. Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 309-10.

١٧. حول مكانة وأهمية النذور الثلاثة انظر كتاب أفيعازار رافيتسكي، النهاية ودولة اليهود- المسيحانية، الصهيونية والتطرف الديني في إسرائيل، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٩٣، (بالعبرية)، ٢٧٧-٣٠٥.

١٨. المصدر السابق، ٣١١.

١٩. المصدر السابق، ٣٢١-٢.

٢٠. المصدر السابق، ٤١٩.

٢١. Dubnow, *History of the World-People*, vol. 3, 28-9

٢٢. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 2, 104

٢٣. Baer, *Galut*, 10.

٢٤. المصدر السابق، ١٣.

٢٥. دينور، إسرائيل في المنفى، (نشرة العام ١٩٦١)، I، الكتاب الأول، ٥-٦.

٢٦. دينور، مع تحول الأجيال، القدس: بياليك، ١٩٥٥ (بالعبرية)، ٢٦.

٢٧. دينور، إسرائيل في المنفى، I، الكتاب الأول، ٦.

٢٨. دينور، «خصوصية التاريخ اليهودي»، أجيال وسجلات، ١٤. التقدير حول اللغة مشكوك فيه جداً.

٢٩. المصدر السابق، ص ١٨٢.

٣٠. المصدر السابق، ص ١٩٢.

٣١. يوسيف كلوزنر، تاريخ الهيكل الثاني، القدس: أحياساف، ١٩٥٢ (بالعبرية)، ٢٩٠.

٣٢. يوسيف كلوزنر، في فترة الهيكل الثاني، القدس: ماداع، ١٩٥٤ (بالعبرية)، ٨٠.

٣٣. يحزقئيل كويفمان، المنفى والغربة، تل أبيب: دفير ١٩٢٩ (بالعبرية)، ١٧٦.

٣٤. Flavius Josephus *Antiquities of the Jews* 12. 1

٣٥. Philo, *Flaccus*, 43

٣٦. Marcus Tullius Cicero, *Oration For Flaccus* 38

٣٧. Josephus, *Antiquities of the Jews* 14. 7

٣٨. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 170.

٣٩. Adolf Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Gloucester, MA: P. Smith, 1972, 8.

٤٠. Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 200–1.

٤١. دونوف، تاريخ شعب العالم، الجزء الثاني، ١١٢.

٤٢. المصدر السابق، ٢٥٥.

٤٣. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167, 169, 172

٤٤. مناحيم شتيرن، «فترة الهيكل الثاني»، المنشور في كتاب تاريخ شعب إسرائيل، حاييم بن ساسون (محرر)، تل أبيب: دفير، ١٩٦٩ (بالعبرية)، ٢٦٨.

٤٥. Flavius Josephus, *Against Apion* 1. 12

٤٦. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167, 172

٤٧. وقد خصص غريتس مقالة لهذه القضية، "Die jüdischen Proselyten im Römerreiche unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian," in *Jahres-Bericht des jüdischtheologischen Seminars Fraenkel'scher* Stiftung, Breslau: 1884.

٤٨. مع تنامي قوة الهوية «الإثنية» اليهودية في العالم الغربي في نهاية القرن العشرين، كان هناك من حاول التقليل من أهمية ظاهرة التهويد وإنكار كلي لوجود الطابع التبشيري في الديانة اليهودية. أنظر على سبيل المثال كتاب Martin Goodman, *Mission and Conversion: Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford: Clarendon Press, 1994. ، ليس من المفاجئ حصول هذا الكتاب بالذات، والذي كتبت نسخته الأخيرة في القدس الموحدة، على تقدير العديد من الباحثين في إسرائيل. ويروح مشابهة كتب باحثان فرنسيان كتابهما: Edouard Will and Claude Orrieux, *Prosélytisme juif? Histoire d'une erreur*, Paris: Les Belles Lettres, 1992.

٤٩. «فصارَت راعوثُ زَوجَةً لبُوعَزَ، ودخَلَ علَيها فأعطاها الرّبُ أنْ تَحبَلَ وتَلدَ ابناً (...) وسَمّتهُ الجاراتُ عوبيدَ وقُلنَ وُلِدَ لنُعمَةَ ابنٌ ودَعَوناهُ عوبيدَ» سفر راعوث، الإصحاح الرابع، ١٣، ١٧.

٥٠. «و لما رأى أحيور القوة التي أجراها اله اسرائيل ترك سنة الامم وآمن بالله وختن لحم قلفته وضم الى شعب إسرائيل هو وكل ذريته الى اليوم»، سفر يهوديت، الفصل الرابع عشر، ٦. المثير للاهتمام هو انه حتى كتاب سفر يهوشع المتميزين بأسلوبهم، سمحوا لرَحاب الزانية الكنعانية، لأجل خدماتها السخية، بالعيش في وسط الشعب المختار الذي احتل البلاد بقوة: «و استحيا يشوع رحاب الزانية وبيت ابيها وكل ما لها وسكنت في وسط إسرائيل الى هذا اليوم لأنها خبأت المرسلين اللذين أرسلهما يشوع لكي يتجسسا اريحا»، سفر يشوع، الإصحاح السادس، ٢٥.

٥١. لم يتم العثور في وثائق البردي التي عثر عليها في جزيرة إلفانتين على أي سفر من أسفار التناخ، هذه الحقيقة مهمة وذلك لأن قسما من هذه الوثائق في هذا الموقع قد كتبت في نهاية القرن الخامس ق. م. النص الوحيد الذي وجد في المحفوظات القاهرية يدور حول أحيكار الآرامي الآشوري. حول التهويد في نيبور وإلفانتين راجع رسالة دكتوراه أوريئيل راببورت، الدعاية الدينية اليهودية وحركة التهويد في فترة الهيكل الثاني، القدس: الجامعة العبرية، ١٩٦٥ (بالعبرية)، ١٤–١٥، ٣٧–٤٢.

٥٢. المصدر السابق، ١٥١. ليس من الصدفة أن تكون هذه الأطروحة قد كتبت في سنوات الـ ٦٠ وقوبلت بشكل جيد في الجامعة العبرية. لقد كان ذلك قبيل حرب الأيام الستة، أي في لحظة نادرة قبل تصلب التمركز العرقي في إسرائيل وبعد ذلك في وسط الجماعات اليهودية في العالم الغربي.

٥٣. Mommsen, *Römische Geschichte*, vol. 6, 193. ، حول كثافة حركة التهويد أنظر Louis H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, 288–341

٥٤. Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence?*, Peabody, MA: Hendrickson, 1998, 24–119.

٥٥. حول استعمال لغات مختلفة في مملكة يهودا راجع المصدر السابق، ٧٢-٨٤.

٥٦. حول الأسماء، العملات والجيش في مملكة الحشمونائيم أنظر مقالة أوريئيل رابيورت، «حول تهلن الحشمونائيم»، المنشورة في كتاب دولة الحشمونائيم- تاريخ الحشمونائيم خلال الفترة الهيلينية، أ. رابيورت و ي. رونين (محرران)، القدس: بن تسفي والجامعة المفتوحة، ١٩٩٣ (بالعبرية)، ٧٥-١٠١.

٥٧. حول المكابيين والميثة التاريخية أنظر Katell Berthelot, "The Biblical Conquest of the Promised Land and the Hasmonaean Wars According to 1 and 2 Maccabees," in *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology*, G. G. Xeravits and J. Zsengellér (eds.), Leiden: Brill, 2007, 45–60.

٥٨. Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 9، لاحقاً سيورد يوسيفوس هذا الحدث مجدداً ولكن بصيغة أخرى: «لكن هوركنوس قد بدل نظام دولة الآدوميين بعادات وقوانين اليهود» (المصدر السابق، ٩ , ١٥). أنظر أيضاً مقالة Steven Weitzman, "Forced Circumcision and the Shifting Role of Gentiles in Hasmonean Ideology," *Harvard Theological Review* 92:1 (1999), 37–59.

٥٩. أنظر حول ذلك في كتاب Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 104–6.

٦٠. Strabo, *Geography* 16. 2. 34.

٦١. Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. 1, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976, 356

٦٢. Graetz, *History of the Jews*, vol. 2, 8–9; Dubnow, *History of the World-People*, vol. 2, 73; and Baron, *A Social and Religious History*, vol. 1, 167

٦٣. كلوزنر، تاريخ الهيكل الثاني، III. 87.

٦٤. Aryeh Kasher, *Jews, Idumaens, and Ancient Arabs*, Tübingen: Mohr, 1988, 44–78.

٦٥. Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 11.

٦٦. المصدر السابق، ١٥، ٦.

٦٧. المصدر السابق، ١٣، ١٥. تدلنا رواية يوسيفوس حول الأجنبيين اللذين طلبا اللجوء للجليل على مدى انتشار التهويد الإجباري في فترة الثورة اليهودية الكبرى، و«أراد اليهود توثيقهم لنزع قلفتهم، إن أرادوا البقاء بينهم». (Josephus, *The Life of Flavius Josephus*, 23)، أنظر أيضاً كيف استطاع القائد الروماني متيليوس إنقاذ حياته عندما تعهد للثوار بـ «التهود ونزع لحمة قلفته». (Josephus, *The War of the Jews* 2. 17).

٦٨. يذكر يوسيفوس في كتابه: «بعد ذلك احتل (هوركنوس) مسجاف وضواحيها، وبالإضافة لذلك احتل شخيم (نابلس) وجرزيم وقبيلة الكوتيم (لقب يهودي للسامريين)، المقيم حول (ذات) الهيكل، الذي يشبه بشكله الهيكل الذي في أورشليم (. . .) وهكذا حدث ودمر هذه الهيكل بعد مائتي عام». (Josephus, *Antiquities of the Jews* 13. 9).

٦٩. Philo, *On the Life of Moses* 2. 4–41

٧٠. للاطلاع على تحليل لهذه العملية بواسطة منظومة مصطلحية تختلف عن المنظومة المتداولة في الكتاب أنظر Cohen, "From Ethnos to Ethno-religion," in *The Beginnings of Jewishness*, 109–39.

٧١. Valentin Nikiprowetzky, *La Troisèime Sibylle*, Paris: Mouton, 1970

٧٢. كتب سفر المكابيين الثاني في القرن الأول ق. م. وقد ذكرت في هذا السفر أسطورة أنطيوخوس الرابع «الشرير» الذي اقتنع في أرذل العمر بصدق العقيدة اليهودية، ليتهود وينشر الديانة الجديدة. «بل إنه هو نفسه يتهود ويطوف كل معمور في الأرض ينادي بقدرة الله». سفر المكابيين الثاني، الإصحاح التاسع، ١٧.

٧٣. Walter T. Wilson, *The Sentences of Pseudo-Phocylides*, New York: Walter de Gruyter, 2005

٧٤. Josephus, *Against Apion* 2. 40.

٧٥. المصدر السابق، ١١، ٢٩.

٧٦. المصدر السابق، ١، ٢٥.

٧٧. Josephus, *Wars of the Jews* 2. 20

٧٨. المصدر السابق، ٧، ٣.

٧٩. Josephus, *Antiquities of the Jews* 20. 2–4.

٨٠. Josephus, *Wars of the Jews* 1. 2.

٨١. Jacob Neusner, "The Conversion of Adiabene to Judaism," *Journal of Biblical Literature* 83 (1964), 60–6.

٨٢. Cassius Dio, *Roman History* 37. 17.

٨٣. Cohen, *The Beginnings of Jewishness*, 134.

٨٤. ذكر في رسالة أخرى لفاليريوس ماكسيموس «طُردَ اليهود لأنهم حاولوا أن ينشروا ديانتهم بين الرومان» ورميت «مذابحهم الشخصية من الأماكن العامة». أنظر كتاب Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 358

٨٥. المصدر السابق، ٢١٠.

٨٦. Tacitus, *Annals* 2. 85

٨٧. Suetonius, "Tiberius," *The Lives of the Caesars* 3. 36

٨٨. Cassius Dio, *Roman History* 57. 18

٨٩. Josephus, *Antiquities of the Jews* 18. 3

٩٠. Suetonius, "Claudius," *The Lives of the Caesars* 5. 25

٩١. Cassius Dio, *Roman History* 60. 6

٩٢. Horace, *Satires* 1. 4

٩٣. Seneca, "De Superstitione," quoted in Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol 1, 431.

٩٤. Tacitus, *The Histories* 5. 5

٩٥. Juvenal, *Satires* 14

٩٦. Origen, *Contra Celsus* 6. 41

٩٧. Stern (ed.), *Greek and Latin Authors*, vol. 1, 524

٩٨. أنظر رسالة ماجستير نوريت مروز، التهود في الإمبراطورية الرومانية في القرون الأولى للميلاد، تل أبيب: جامعة تل أبيب ١٩٩٢ (بالعبرية)، ٢٩–٣٢. من بين العديد من الأسماء الموجودة على القبور اليهودية، قسم قليل منها فقط يحمل أسماء عبرية، أغلبها يونانية أو لاتينية.

٩٩. المصدر السابق، ٤٤. العديد من المتهودين كانوا في السابق عبيدا أو عبيدا محررين. وفي العائلات اليهودية والمتهودة كان من الإلزام تختين العبد أو تهويد الجارية.

١٠٠. ذكر «أتقياء يهوه» في سفر ملاخي ١٦:٣، المزامير ١١٥: ١١-١٣. «أتقياء الله» مذكورون في سفر الخروج ١٨:٢١، حول شبه المتهودين «ومحبي اليهودية» أنظر Jean Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain*, vol. 1, Paris: Geuthner, 1914, 274–90، وأنظر مقالة Louis H. Feldman, "Jewish 'Sympathizers' in Classical Literature and Inscriptions," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 81, 1950, 200–8.

١٠١. أنظر أيضا رواية كرنيليوس أتقياء الله في العهد الجديد، سفر أعمال الرسل، الاصحاح العاشر، ١.

١٠٢. أنظر أيضا المحاولات الالتفافية التي قام بها مارتين جودمان لإقناعنا بأن الحديث لا يدور البتة على تحول لليهودية *Mission and Conversion*, 69–72. لم تبق بين أيدينا أية شهادات حول رحلات خاصة لحاخامات يهود من أجل التبشير الديني، إلا إذا أصررنا على اعتبار الرحلات الشخصية التي قامت بها شخصيات مركزية مثل الحاخام جمليئيل الثاني، الحاخام يهوشع بن حنانيا، الحاخام إليعازر بن عزريا والحاخام عكيفا في روما كمحاولات لنشر العقيدة اليهودية. تفسير من هذا الشكل مرفوض كليا من قبل المهستوريوغرافيا القومية والمتمركزة عرقياً. أنظر مقالة شموئيل سفراي، «زيارات حاخامات يفنه في روما»، في كتاب لذكرى شلومو أومبرتو نخون، رؤوفين بونفيل (محرر)، القدس: موساد شلومو مئير، ١٩٧٨ (بالعبرية)، ١٥١-١٦٧. من الممكن أن يدلل تأسيس يشيفا في روما فورًا بعد الزيارة (التي استمرت ما يقارب الستة أشهر!) على أن الهدف من الزيارة هو تأسيس وتقوية مركز الديانة اليهودية في المتروبولين.

١٠٣. Bernard J. Bamberger, *Proselytism in the Talmudic Period*, New York: Ktav Publishing House, (1939) 1968; William G. Braude, *Jewish Proselytizing in the First Centuries of the Common Era: The Age of the Tannaim and Amoraim*, Wisconsin: Brown University, 1940.

١٠٤. Marcel Simon, *Versus Israel*, Paris: Boccard, 1964, 315–402.

١٠٥. أنظر كتاب أمنون ليندر، النظام الروماني واليهود في فترة قسطنطين، تربيتس ٤٤ (١٩٧٥، بالعبرية)، ٩٥-١٤٣.

١٠٦. دينور، إسرائيل في المنفى، الجزء الأول، ص٧، وص ٣٠. من المخجل جداً النظر إلى فقر المواد التي يعتمد عليها دينور لتأكيد أطروحته حول اقتلاع اليهود والخروج للمنفى. أنظر المصدر السابق، ٤٩-٥١.

١٠٧. أعمال الرسل، ٤:٤ و ٢٠:٢١.

١٠٨. بشكل عام حاولت الأدبيات البحثية في إسرائيل التقليل من مدى حجم تنصر اليهودائيين. أنظر على سبيل المثال كتاب يوسف چايچر، انتشار المسيحية في أرض إسرائيل، ٣٣-٢١٨. أما في الأدبيات الربانية فقد استخدمت الرقابة الذاتية أمام هذه الظاهرة، ولكنها ظهرت في بعض الأحيان بصورة مجازية. أنظر كتاب بنيامين سوفير، حضارة اليهود على أشكالها، القدس: كرمل، ٢٠٠٢ (بالعبرية)، ٢٤٠-٢٤١.

١٠٩. ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، الجزء الرابع، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٩٤، ٢٤٥.

١١٠. ذكرت شهادة سيبيوس في كتاب دينور، المصدر السابق، ٦-٧.

١١١. المصدر السابق، ص ٣٢. على ما يبدو فقد كان بين جنود الجيش الإسلامي الذي احتل أورشليم بعض المتهودين من اليمن. أنظر كتاب شلومو دوف جويتين، البلدة في أرض إسرائيل في بداية الإسلام وفي الفترة الصليبية، القدس: بن تسفي، ١٩٨٠ (بالعبرية)، ص١١.

١١٢. دينور، إسرائيل في المنفى، I، الكتاب الأول، ٤٢.

١١٣. أبراهام بولاك، «أصول عرب البلاد»، مولاد، ٢١٣ (١٩٦٧ بالعبرية)، ٢٩٧-٣٠٣. أنظر أيضاً النقد اللاذع للمقال، والرد الحاسم لبولاك في العدد التالي لمجلة مولاد ٢١٤ (١٩٦٨)، ٤٢٤-٤٢٩.

١١٤ . حول هذه الشخصية المميزة أنظر كتاب يسرائيل بلكيند، في سبيل البيلوييم - ذكريات، تل أبيب : وزارة الدفاع، ١٩٨٣ (بالعبرية) . باستثناء كونه مؤسس المدرسة العبرية الولى، وضع بلكيند اللمسات الأخيرة لكلمات النشيد الوطني «هتيكفا» .

١١٥ . يسرائيل بلكيند، العرب في أرض إسرائيل، تل ابيب : همثير، ١٩٢٨ (بالعبرية)، ٨ .

١١٦ . المصدر السابق، ١٠-١١ .

١١٧ . المصدر السابق، ١٩ .

١١٨ . بار بورخوف، «حول المسألة الصهيونية والأرض»، مجلة أبحاث، I، تل أبيب : هكيبوتس همئوحاد، ١٩٥٥ (بالعبرية) . الترجمة العبرية تبدل على الدوام المصطلح «بلستينه» بـ«أرض إسرائيل» . ولكن معظم المفكرين الصهاينة حتى الحرب العالمية الأولى استعملوا بالتحديد المصطلح الأول .

١١٩ . المصدر السابق، ١٤٩ .

١٢٠ . دافيد بن غوريون ويتسحاك بن تسفي، أرض إسرائيل في الماضي والحاضر، القدس : بن تسفي، ١٩٨٠ (بالعبرية)، ١٩٥٥ .

١٢١ . المصدر السابق، ١٩٨ .

١٢٢ . المصدر السابق، ٢٠٠ .

١٢٣ . المصدر السابق، ٢٠١ .

١٢٤ . المصدر السابق، ٢٠٥ .

١٢٥ . إسحق بن تسفي، سكاننا في البلاد، فارشا : اللجنة التنفيذية لاتحاد الشباب والصندوق الوطني الإسرائيلي (JNF)، ١٩٢٩ (بالعبرية) .

١٢٦ . المصدر السابق، ١٢٦ .

١٢٧ . المصدر السابق، ٣٩ . حول الموقف الصهيوني من مسألة أصل الفلسطينيين أنظر مقالة شموئيل ألموغ، «الأرض لعمالها وتهويد الفلاحين»، شموئيل أتينغر (محرر) الأمة وتاريخها، II، القدس : زلمان شازار، ١٩٨٤ (بالعبرية) ١٦٥-١٧٥ .

١٢٨ . لمطالعة تطرق إسرائيلي أكثر اتزانا إزاء التاريخ الفلسطيني في العصر الحديث أنظر كتاب B. Kimmerling and J. S. Migdal, *The Palestinian People: A History*, Cambridge, MA: Harvard University Press، 2003 .

الفصل الرابع

أقاليم الصمت

في أعقاب الزمن (اليهودي) المفقود

كان بعض هؤلاء البربر دانوا بدين اليهودية، أخذوه عن بني إسرائيل عند استفحال ملكهم، لقرب الشاه وسلطانه منهم، كما كان جرأة أهل جبل أوراس قبيلة الكاهنة مقتولة العرب لأول الفتح، وكما كانت نفوسة من برابر إفريقية وقندلاوة ومديونة وبهلولة وغياثة وبنو فازان من برابرة المغرب الأقصى حتى محا إدريس الأكبر الناجم بالمغرب من بني حسن بن الحسن جميع ما كان في نواحيه من بقايا الأديان والملل.

عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ١٣٩٦.

من المعقول جداً أن أصلي غير مرتبط نهائياً بإسرائيل القديمة (. . .) بعد سنة ٩٦٥ فقد الخزر في الحقيقة قوتهم المنظمة، لكن من الممكن أن تكون يهوديتهم قد بقيت، ومن المحتمل جداً أن كثيرين من يهود أوروبا هم أحفاد الخزر والشعوب التي حكموها. ربما أنا واحد منهم؟ من يدري؟ ومن يعبأ بذلك أصلاً؟

آيزيك اسيموف، كانت تلك حياة جيدة، ٢٠٠٢.

شبّه الموسيقار يوهان فولفغانغ فون جيته في حينه الفن المعماري بالموسيقى التي تجمدت في الحيز. فهل اليهودية التاريخية منذ القرن الرابع الميلادي قادرة على أن تكون مشابهة لمبنى معماري عديم الحركة، انطوت أنغامه على نفسها خجلة طوال مئات السنين؟

إن تصوير اليهودية كطائفة منغلقة على نفسها، حولت عقيدتها المتوهجة إلى جدل تلمودي سفسطائي، يتسق تماماً مع النظرة المسيحية السائدة، والتي لعبت دوراً حاسماً في تشكيل صورة اليهودي في عالم الغرب. صحيح أن التأرخة قبل القومية والصهيونية لم تؤيد البعد المهين الكامن في هذه النظرة الاستعلائية، لكنها كانت بقضها وقضيضها مستسلمة ومخلصة لتلك النظرة التي خدمت جيداً طريقة تخيل الشعب «الإثني» كجسم منسلخ غير حي أو فاعل، وذلك طالما أنه لم يعد إلى بقعة الأرض التي كانت في الظاهر مسقط رأسه التاريخي.

والحقيقة هي أنه قبل الانغلاق الجزئي لليهودية على نفسها، ولا سيما في أعقاب أسوار التنكر والاغتراب التي حوطتها بها المسيحية، واصلت هذه اليهودية حملتها التهويدية في المناطق التي لم تصلها بعد رياح المد التوحيدي الزاحف. فمن شبه الجزيرة العربية وحتى المناطق السلافية وجبال القوقاز وسهول ما بين نهري الفولجا والدون، ومن المناطق المحيطة بقرطاجة القديمة، التي هدمت وأعيد بناؤها، وحتى شبه جزيرة إيبيريا ما قبل الإسلام، استمرت الديانة اليهودية في تجنيد الأتباع ضامنة بذلك استمرار حضورها المؤثر في التاريخ. في المناطق التي امتدت إليها اليهودية كانت هناك بصورة عامة ثقافات في طور التحول من مجتمعات قبلية إلى بداية التبلور الرسمي. غني عن القول إن هذه المجتمعات كافة كانت حتى ذلك الوقت وثنية تماماً.

باستثناء سورية ومصر، كانت شبه الجزيرة العربية من المناطق القريبة جداً إلى أرض يهودا وبالتالي لا غرابة في أن بصمات الديانة اليهودية ظهرت بوضوح في تلك الربوع في فترة مبكرة نسبيا. على تخوم مملكة يهودا قامت مملكة الأنباط التي انهارت هي الأخرى بعد فترة وجيزة من سقوط أورشليم (العام ١٠٦ ميلادي). من وراء هذه المنطقة امتدت شبه الجزيرة التي انتشرت فيها قبائل العرب الرحل، والتي عبرتها أيضا قوافل تجارية كثيرة لنقل البضائع من الجنوب إلى الشمال. وقد وصل إلى الواحات الصحراوية الموجودة على الطرق الرئيسة تجار من مملكة يهودا قَرّرَ بعضهم الاستيطان في تلك المنطقة. وقد حمل هؤلاء التجار معهم أيضاً، إضافة إلى ما حملوه من بضائع مادية، عقيدة الإله الواحد، والتي أخذت، بسبب مزاياها الروحانية- خالق الكون القادر على كل شيء وقيامة الموتى- تستحوذ تدريجيا على

عقول عبدة الأصنام المختلفين. على سبيل المثال، فقد ذكر في الميشناه «كل البقع التي تأتي من رقيم طاهرة، حاخام يهودا يعتبرهم أنجاسا، لأنهم أغيار خاطئون» (نيدا، ٧، ٣). ورقيم هي على الأرجح بلدة تقع جنوب شرقي الأردن، والتي شكك يهودا بار إيلعي في يهودية سكانها. كذلك عثر على شواهد قبور ليهود أو متهودين في مناطق مختلفة من شمال الحجاز.

قبل ظهور الاسلام، في الحقبة المسماة في الهستوريوغرافيا العربية «العصر الجاهلي»- في القرن الرابع أو في النصف الأول من القرن الخامس الميلادي- استوطن يهود في تهامة وخيبر ويثرب (التي أسميت لاحقا المدينة) في قلب منطقة الحجاز. وعشية ظهور الاسلام بدأت اليهودية تنتقل من المستوطنين الطلائعيين إلى القبائل القوية التي أقامت حول هذه المراكز. ومن أشهرها، تلك التي تصارع معها النبي محمد في بداية طريقه، بنو قينقاع وبنو النضير وبنو قريظة الذين سكنوا في محيط يثرب، ولكن في مناطق تهامة وخيبر اعتنقت أيضا قبائل أخرى الدين اليهودي، ويتكلم جميع أبناء هذه القبائل بطبيعة الحال اللغة العربية كما أنهم يحملون أسماء محلية صرفة. إن الأجواء التي سادت في صفوف هؤلاء المتهودين، يمكن أن يلقي الضوء عليها المؤلف المتأخر للمؤرخ العربي عبد الله البكري الذي عاش في القرن الـ ١١ وكتب عن إحدى القبائل في تيماء «فأبت يهود أن يُدخلوهم حِصنَهم وهو على غير دينهم، فتهودوا، فأدخلوهم المدينة».[١]

يمكن الافتراض ان انتشار العقيدة التوحيدية اليهودية، قبل أن تتحول لربانية، لعب دوراً لا يستهان به في تهيئة الأرضية الروحية لظهور الإسلام. ورغم أن الديانة الفتية اصطدمت بقوة في سابقتها، فإن القرآن يعتبر دليلا على مركزية المشروع التجهيزي الأيديولوجي الخاص باليهودية. واستعير جزء لا يتجزأ من التعبيرات، القصص والأساطير التي وردت في القرآن من التناخ وتم تبهيرها بخيال محلي. فمن «جنة عدن» و«السكينة» مروراً بقصص إبراهيم، يوسف وموسى وحتى مواعظ داوود وسليمان المدعوين أنبياء، يتردد صدى التناخ على امتداد القرآن (رغم أنه لا يذكر الأنبياء الكبار مثل إرميا «يرمياهو»، وإشعياء «يشعياهو»، ومن الأنبياء اللاحقين فإنه يذكر زكريا «زخاريا» ويونس «يونه»). لم تكن الديانة اليهودية وحدها فقط من تسلل إلى شبه الجزيرة العربية، إذ تنافست معها الديانة المسيحية على كسب قلوب المؤمنين، بنجاح لائق في أماكن معينة، إلا إنه في نهاية الأمر لم يستوعب الثالوث المقدس في الشريعة الإسلامية. وتجدر الإضافة أنه في الفراغ الحاصل بين ديانتين محددتين تواجدت بشكل مكثف

فرق سنكريتية عديدة، مثل «الحنفيين» على سبيل المثال، وساهمت كل هذه الأديان والفرق لبوتقة الانصهار التي كانت تمور والتي انبثقت منها العقيدة التوحيدية الجديدة.

أدّى انتصار الاسلام في بداية القرن السابع للميلاد، على غرار انتصار المسيحية في حوض البحر المتوسط، إلى كبح موجة التهود وإلى ذوبان القبائل المتهودة بشكل تدريجي على مدار سنوات طوال. يجب أن لا ننسى أن اعتناق مسلم لليهودية بحسب الديانة الجديدة كان محظوراً، وكان حكم كل من يدعو لذلك، مثل حكم كل من يترك الإسلام، أي الموت. بجانب هذه السياسة الصلبة، فإن الامتيازات التي حظي بها المؤمنون الجدد بديانة محمد، والتي ذكرت في الفصل السابق، كانت جد مغرية لدرجة صعوبة الصمود أمامها.

ولكن، قبل ظهور النبي محمد في وسط شبه الجزيرة العربية، كان التبشير بالديانة اليهودية قد أدى إلى تهويد مملكة بأكملها جنوب الجزيرة العربية. عملية التهوُّد الجماعية هذه، وخلافاً للعمليات التي مَرَّ بها المتهودون في يثرب أو خيبر، أوجدت طائفة دينية مستقرة نجحت، رغم انتصارات المسيحية والانتصارات التي أحرزها الإسلام فيما بعد، في البقاء حتى العصر الحديث.

وإذا كان التطور الاجتماعي في قلب الحجاز لم يتعد في ذلك الوقت مراحله القبلية، فإن البلاد المسماة حاليا «اليمن» كانت تشهد في القرون الأولى للميلاد بداية تبلور جهاز (حكم) رسمي أكثر ترابطاً واستمرارية سار خلف عقيدة إله مركزية.

أ - بلاد العرب السعيدة - تهوّد مملكة حمير

كان الرومان قد اهتموا بهذه المنطقة الأسطورية في جنوب شبه الجزيرة العربية والتي أطلقوا عليها «العرب السعيدة». كذلك حاولوا في عهد أوغسطوس أن يوفدوا إليها حامية شاركت فيها أيضاً كتيبة من «يهودا» تبرع بها هيرودوس «السخي». لكن المهمة لم تنجح بعدما تاه معظم الجنود في الصحاري القائظة. حمير كان اسما لقبيلة كبيرة تمكنت في بداية القرن الثاني قبل الميلاد من هزيمة جيرانها وأخذت تتبلور تدريجيا كمملكة قبلية. عاصمة هذه المملكة كانت مدينة ظفار التي عرفت أيضا باسم «مملكة سبأ وذي ريدان وحضرموت ويمنت وأعرابهم في الطود وتهامة». هذه التسمية الطويلة والمثيرة للانتباه وصلت إلى مسافات وأرجاء بعيدة، حيث نجحت روما في إقامة علاقات معينة معها، وهو ما فعله أيضاً في فترة متأخرة الملوك الساسانيون في بلاد فارس. دعي حاكم الحميريين في الروايات العربية «تُبع»، وهو لقب مواز للملك أو القيصر،

وفي المخطوطات الحميرية ذاتها لقبه «ملك». وقد تكتَّل من حوله الجهاز الإداري وطبقة النبلاء وزعماء القبائل. وكان الخصم اللدود للحميريين مملكة «أكسوم» الأثيوبية الواقعة على الجانب الآخر للبحر الأحمر، والتي عبر رجالها مراراً مضائق الخليج ليسلبوا جارتهم الغنية.

إن قدوم الحميريين المحتمل إلى الديار المقدسة تدل عليه مدافن الموتى التي اكتشفت في العام ١٩٣٦ في بيت شعاريم قرب حيفا. ويستدل من النقش باليونانية على شاهد أحد القبور أن المدفونين دعوا «أبناء حمير» وأنهم كانوا يهوداً لأن لقب أحدهم كان «مناحيم شيخ الطائفة» كما عثر بجانب الكتابة على رسومات لشمعدان وبوق. من الصعب معرفة كيف وصلت قبور هؤلاء الحميريين إلى بيت شعاريم، وأغلب الظن أنها شيدت في القرن الثالث للميلاد تقريبا.[٢]

يروي المؤرخ المسيحي الأرياني فيلوستورجيوس (Philostorgios, 368-433) أنه في منتصف القرن الرابع أرسل قسطنطين الثاني، قيصر الإمبراطورية الرومانية الشرقية، بعثة إلى الحميريين لإدخالهم في المسيحية. وعلى الرغم من أن هذه البعثة اصطدمت بمعارضة من جانب يهود محليين، حسبما ذكر المؤرخ، فقد قبل ملك حمير في نهاية الأمر المسيحية، بل وأقام كنيستين في مملكته. لكن من الصعب التأكد من مصداقية هذه الرواية. جدير بالذكر أنه في تلك الفترة تقريبا تنصرت المملكة الأثيوبية، ويمكن الافتراض أنه وقع بالفعل في مملكة حمير نزاع بين ديانات متنافسة كما من المحتمل أيضاً أن يكون أحد ملوك الحميريين قد تنصر بشكل مؤقت، ولكن حتى لو حصل هذا النصر المسيحي بالفعل، فإن أجله كان قصيراً.

هناك شواهد أثرية وإبيغرافية كثيرة، بعضها حديث، تؤكد على وجه اليقين تقريبا أن مملكة حمير تخلت في أواخر القرن الرابع للميلاد عن الوثنية وأنها تبنت عقيدة توحيدية، ولكن الاختيار لم يقع على الديانة المسيحية بالذات. ففي سنة ٣٧٨ ميلادية شيد الملك ماليكارب يهامن أبنية وجدت عليها عبارات تقديس مثل «بقوة الرب، رب السماء». كما وجد أيضاً تعبير «إله السموات والأرض» و«رحمنن» (أي الرحمن)، علما أن هذا التعبير ميز المؤمنين اليهود حيث يظهر في التلمود بصيغة «رحمانا»، وفي وقت لاحق فقط، ابتداء من مطلع القرن السابع، تبناه المسلمون كواحد من أسماء الله. وفي الواقع فقد استخدمه المسيحيون أيضاً في العالم العربي لكنهم أضافوا له دائماً الابن والروح القدس. إذا كان ثمة جدل دار بين الباحثين حول طابع هذه التوحيدية الطليعية فإن هذا الجدل حُسم إلى هذا الحد أو ذاك

حين اكتشفت في قرية بيت الأشوال مخطوطة أخرى من فترة ذرا- آمر أيمن، كُرِّست لابن ماليكارب يهامن، كتبت بالعبرية والحميرية واسم كاتبها يهودا. وتظهر بالعبرية عبارة «كتب يهودا، طيب الذكر، آمين سلام، آمين» وبالحميرية «بقوة وفضل الرب، الذي خلق روحه، إله الحياة والموت، إله السماء والأرض، خالق كل شيء، وبمساعدة مالية من شعب إسرائيل، وبتفويض من إلهه». [3] حتى إذا كان مصدر هذا النقش ليس العائلة المالكة ذاتها، إلا إنه يُفخم الملك على أساس العقيدة اليهودية، ومن الواضح لكاتبه أن الحاكم شريك فيها.

ومن الربع الاخير للقرن الرابع للميلاد وحتى الربع الاول للقرن السادس أي ما يتراوح بين مائة وعشرين الى مائة وخمسين سنة، حكمت في حمير مملكة توحيدية يهودية قوية وهي فترة مماثلة تقريبا لفترة مملكة الحشمونائيم. وتنسب الرواية الاسلامية تهويد العائلة الملكية الحميرية إلى أبو كرب أسعد، الابن الثاني لماليكارب يهامن، الذي حكم كما يبدو من سنة ٣٩٠ الى ٤٢٠ للميلاد. وتروي الأسطورة أن هذا الملك خرج إلى شمال شبه الجزيرة للقتال، وبدلاً من ذلك اعتنق اليهودية وعاد برفقة حبرين يهوديين، وبدأ بتهويد سكان مملكته قاطبة. [4] في البداية رفض الرعايا قبول الديانة الجديدة، ولكنهم اقتنعوا في النهاية ودخلوا جميعاً في عهد إبراهيم.

وهناك أيضاً شهادة من سنة ٤٤٠ للميلاد تتعلق بشرحبيل بن يعفور، نجل أسعد، تبين عقيدته اليهودية، على ظهر سد مأرب، بعدما أن قام بترميمه وتصليحه، وقد سُجل اسمه وأوصافه مرفقين بإشارة الى الدعم الذي منحه اياه الله «رب السموات و الأرض»، وفي إبيغراف آخر من تلك السنوات ظهر مجدداً تعبير «الرحمن»، وقد ظلت هذه التسمية للإله تزين النقوش في عهد الملوك اللاحقين أيضاً.

تشير قصة اعدام أزقير، وهو مبشر مسيحي من مدينة نجران التي قامت في شمال حمير، الى مدى تحول يهودية «الرحمن» الى ديانة مهيمنة. وقد حيكت روايات عربية كثيرة حول مقتل ذلك المبشر، وفي أدبيات سير القديسين اعتبر شهيداً تحوم الشبهة حول اليهود في قضية موته. لقد حدث هذا في زمن حكم الملك الحميري شرحبيل ياكوف. ونظراً لأن أزقير اقام معبداً موشحاً بالصليب تم اعتقاله على يد رسل المملكة، وتم تدمير مكان العبادة تدميرا كاملا. حاول الملك إقناعه بالكفر بديانة المخلص، لكن أزقير رفض ولذلك حكم عليه بالموت. وبسبب نصيحة أحد الحاخامات المقربين من الملك تقرر تنفيذ الاعدام في نجران نفسها ليكون عبرة للآخرين. وكانت المسيحية قد وطدت أقدامها قبل ذلك في تلك المدينة وبالتالي كان

لا بد من ردع السكان المحليين. وكان أزقير الشهيد، حسب ما يروى، قد نجح في اجتراح معجزات أدهشت الكثيرين ورسخت تماماً في تقاليد الكنيسة.[٥]

في فترة ما بعد موت شرحبيل ياكوف تراجعت مكانة المملكة، ولم يصمد أبناؤه في وجه الضغوط الثقيلة لخصومهم الأثيوبين، إذ تسللوا الى حمير ونجحوا في تقوية مكانة مؤيديهم النصارى لفترة من الوقت. لم يأخذ الصراع الطويل بين مملكة حمير و بين مملكة أكسوم الاثيوبية بعداً دينياً وحسب، بل كانت له أبعاد سياسية وتجارية. فقد كانت مملكة أكسوم واقعة تحت تاثير الإمبراطورية البيزنطية التي تطلعت للسيطرة على مخرج البحر الأحمر لضمان خطوط تجارتها إلى الهند، أما مملكة حمير، عدوة الإمبراطورية، فقد عارضت بشدة الهيمنة المسيحية في المنطقة.[٦] من المحتمل أيضا أن يكون مصدر التشبث المتواصل بالديانة اليهودية من قبل أوساط واسعة في المملكة، هو التناقض الشديد في المصالح. وقد أيدت طبقة النبلاء والتجار المملكة اليهودية لأنها كانت ضمانة مؤكدة للاستقلال الاقتصادي. لكن العقيدة اليهودية لم تكن محصورة فقط في طبقة النبلاء، بل إنها حسب شهادات كثيرة ضربت جذورا عميقة في أوساط القبائل المختلفة كما أنها امتدت الى ما وراء الخليج لتتغلغل، بحكم الاحتكاك المستمر، داخل مناطق أثيوبيا المعادية.[٧]

بعد عدة سنوات من الهيمنة المسيحية، عادت اليهودية إلى الحكم في شخص ذو نواس، الحاكم اليهودي الحميري الأخير. وهناك توثيق غني وواسع حول هذا «الملك» وذلك بسبب صراعه المرير مع المسيحية، وكذلك في ضوء حروبه الطاحنة ضد المملكة الأثيوبية. وفي المؤلف التاريخي لبروكوبيوس (Procopius 500-565)، الحروب، وفي شهادة كوسماس (Cosmas) التاجر المتجول التي تسمى طوبوغرافية مسيحية، وفي نشيد رئيس دير قنسرين يوحنان بسالطاس، في كتاب الحميريين المجزوء، وفي رسالة الأسقف السوري شمعون من بيت أرشم،[٨] وفي مخطوطات مسيحية أخرى، تم العثور على شهادات وافرة حول قوة وجبروت الملك اليهودي، وكذلك حول قسوته وملاحقته البشعة للمؤمنين بالمسيح، وهناك أيضاً مصادر عربية كثيرة تؤكد هذه الروايات، وإن كان ذلك بحماس أقل عداء لليهود.[٩]

إن الاسم الرسمي لذي نواس هو يوسف أسار يثأر، وفي الروايات العربية المتأخرة نعت أيضاً بتسمية مشينة «مسروق»، والتي تقابل كما يبدو «ذو الضفائر»، إذ اشتهر بضفائر شعره الطويلة، كما تتحدث الأسطورة عن نهايته المريرة، وهزيمته البطولية في المعركة الأخيرة التي

غرق فيها مع حصانه الأبيض الكبير في البحر الأحمر. لا خلاف حول يهودية ذو نواس ولكن هناك شكوك تدور حول حيثية انتسابه لسلالة الملوك، كما أن سنة تتويجه ملكا غير معروفة بشكل دقيق. ويمكن الافتراض أن ذلك لم يتم قبل سنة ٥١٨ للميلاد. قبل ذلك كان قد سيطر على العاصمة الحميرية نائب ملك مدعوم من الأثيوبين، وقد شرع ذو نواس بتنظيم تمرد واسع ضده في الجبال. وفي نهاية هذا الصراع نجح في احتلال ظفار وبذلك وطد مكانته في جميع أنحاء المملكة، مدعوماً من طبقة النبلاء، أما الذين لم يتهودوا في السابق فقد تبنوا اليهودية في إثر إنتصاره. وتتحدث إحدى الروايات عن وصول حاخامات من طبرية إلى المملكة عند سيطرته على السلطة لنصرة دين موسى في أنحاء المملكة. [١٠]

تمردت في مواجهة هذا الصعود المتجدد لليهودية مرة أخرى مدينة نجران، التي كانت تقطنها أغلبية مسيحية، فحاصرها الملك الحميري لفترة طويلة، واحتلها في النهاية وقد قتل في المعركة عدد غير قليل من المسيحيين الأمر الذي شكل ذريعة كافية للأصبح ملك أكسوم لشن حرب شاملة ضد حمير اليهودية. وبتشجيع كامل ومساعدة لوجستية من الإمبراطورية البيزنطية التي زودته بالسفن، عبرت الجيوش المسيحية البحر الأحمر، وفي سنة ٥٢٥ للميلاد هُزِمَ ذو نواس في معركة طويلة وقاسية. وتم تخريب العاصمة ظفار وأسر ٥٠ شخصاً من العائلة الملكية وبذلك قُضي نهائياً على المملكة المتهودة في جنوب شبه الجزيرة العربية. هذا وقد وقعت محاولة لتمرد يهودي آخر بقيادة سيف بن ذي يزن من أحفاد ذو نواس بعد حوالي ٥٠ سنة، إلا إنها منيت بفشل ذريع.

كان النظام الذي حل مكان المملكة اليهودية بحماية أثيوبيا مسيحيا بالطبع، لكن المنطقة احتلت في سبعينيات القرن السادس للميلاد على يد المملكة الفارسية. هذا الحدث كبح كما يبدو عملية التنصر التام لحمير، لكنها لم تتحول جراء ذلك إلى الزرادشتية (ديانة لم تحظ تقريبا بأتباع من خارج فارس). ومن المعلوم أن الطائفة المتهودة في حمير استمرت في البقاء تحت الحكم الأثيوبي والفارسي، إذ إنه وعقب وصول جيوش محمد سنة ٦٢٩ م الى تلك الأرجاء حذر النبي محمد في رسالة إلى قادة جيوشه المحتلة من مغبة فرض الإسلام بالقوة على اليهود والمسيحيين المحليين. ويستدل من نوع الضرائب التي فرضت على اليهود أن عدداً كبيراً منهم قد اعتاشوا على الزراعة، ولسوء الحظ ليس من الممكن إحصاء أو تقدير عدد أولئك الذين واصلوا التشبث بعقيدتهم، وعدد الآخرين الذين فضلوا الدخول في ديانة المحتل.

ويمكن الافتراض بتنصر العديد من اليهود قبل ذلك ومؤمنين آخرين دخلوا في الإسلام بعد ذلك. ولكن، مثلما ذكر آنفاً، استمرت مجموعة غير قليلة تؤمن بالإله الـ «رحمن» السابق، وبفضل العلاقات الثيولوجية مع المراكز الروحية في بابل نجحت الطائفة اليهودية الحميرية في البقاء لغاية القرن العشرين.

إن مسألة وجود المملكة المتهودة في جنوب الجزيرة العربية عرفت منذ القرن التاسع عشر، حيث أفرد لها المؤرخ هاينريخ غريتس في كتابه المعروف عدة صفحات تستند إلى روايات أوردها المؤرخون العرب وكذلك إلى شهادات مسيحية. ولقد كتب عن أبي كرب أسعد وكذلك عن ذو نواس ولم يبخل في إيراد نوادر تصويرية.[11] كما أن شمعون دوفنوف أورد القصة أيضاً، ليس بالاسهاب المميز لكتابة غريتس، ولكن بتأرخة أدق بكثير.[12] وشالوم بارون انضم إلى سابقيه وكتب عدة صفحات عن «آباء يهود اليمن» وحاول بطرق مختلفة تبرير أعمالهم القاسية ضد المسيحيين.[13]

في المقابل فإنه في الهستوريوغرافيا الصهيونية المتأخرة تقلص نسبياً حيز مملكة حمير ومكانتهم. وعلى سبيل المثال فإن كتاب التوثيق المطوّل الذي وضعه بن تسيون دينور إسرائيل في المنفى انطلق ابتداء من «خروج الشعب اليهودي للمنفى» في القرن السابع للميلاد، وبالتالي اختفى مكان المملكة اليهودية في جنوب شبه الجزيرة العربية، والتي قامت كما أسلفنا قبل تلك الفترة بكثير. كذلك حاول باحثون إسرائيليون آخرون التشكيك في مدى تهود الحميريين، والذي لم يكن ربانياً بصورة كافية، وفضل العديد من الباحثين القفز بسهولة عن هذا الفصل التاريخي المزعج.[14] وفي كتب التعليم التي صدرت بعد سنوات الخمسين احترسوا من ذكر ظاهرة تهود تلك المملكة الجنوبية المنسية التي دفنت تحت أكوام الرمال الصحراوية.

فقط المؤرخون الذين تخصصوا في مصير يهود البلاد العربية أشاروا أحيانا إلى أصول متهودي حمير الكثيرين، ومن هؤلاء لا بُدّ من ذكر يسرائيل بن زئيف، الذي أصدر في مصر في نهاية سنوات العشرين كتاب تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام، وأعاد طباعته بالعبرية في سنة ١٩٣١ ثم وسعه بشكل كبير في العام ١٩٥٧. الباحث الثاني الذي تعمق في تناول المملكة اليهودية الحميرية كان حاييم زئيف هيرشبرغ الذي صدر كتابه إسرائيل في بلاد العرب سنة ١٩٤٦. ويعرض هذان المؤلفان صورة مسهبة عن مصير اليهود في جنوب الجزيرة العربية، وعلى الرغم من النبرة القومية التبريرية التي رافقت الرواية التاريخية

طوال الوقت، فقد تميز الكتابان بمصداقية بحثية عالية. وفي السنوات العشر الأخيرة اكتشفت خلال الحفريات معطيات إيبغرافية أثرية جديدة، ويعتبر زئيف روبين، المؤرخ البارز من جامعة تل ابيب، واحداً من القلائل في إسرائيل الذين حاولوا الحرص على مواصلة البحث حول حقبة حمير المفقودة.

طرح هيرشبرغ، الذي ربما يكون أشهر الباحثين في تاريخ اليهود في العالم العربي، في نهاية وصفه المثير للملكة المتهودة، أسئلة من قبيل: «كم عدد اليهود الذين عاشوا في اليمن؟ ماهي أصولهم العرقية؟ هل كانوا من ذرية إبراهيم أم أنهم يمنيون اعتنقوا اليهودية»؟. وبطبيعة الحال لم تكن لدى هيرشبرغ إجابات، لكنه لم يستطع كبح نفسه، ولذلك لخص قائلاً:

> على الرغم من ذلك كان اليهود الذين قدموا من أرض إسرائيل، وربما أيضا من بابل، الروح الحية في أوساط الجمهور اليهودي في اليمن. لم يكن عددهم قليلا، كذلك كانت أهميتهم كبيرة وكان لهم القول الفصل في كل شيء، وعندما بدأت الملاحقات ظلوا مخلصين لشعبهم وعقيدتهم، مع أن عددا كبيرا من الحميريين المتهودين لم يستطيعوا تحمل المعاناة والعذاب، لذلك اعتنقوا الإسلام. وفيما لم يعد للمسيحيين كافة أي وجود تحت سماء اليمن، ظل اليهود كمجموعة خاصة متميزة ومنفصلة عن العرب. وما زالوا يتمسكون بعقيدتهم حتى يومنا هذا، على الرغم من الاحتقار والإهانة التي تحيط بهم (. . .) متهودون آخرون كالخزر مثلاً ذابوا بين الشعوب، نظراً لأن العنصر اليهودي كان قليلا بينهم، لكن يهود اليمن ظلوا سبطا حيا من الأمة اليهودية.[15]

في ضوء الدقة الشديدة، التي وصف بها سائر تاريخ الحميريين لغاية هذه الفقرة الأخيرة، وفي ضوء الاستناد الدائم إلى مصادر أولية في باقي مراحل وأجزاء هذا الكتاب، تبدو هذه الجمل الأخيرة في غير محلها بل وتنطوي على تهويل مناف للعقل. مع ذلك فإنها تستحق الاقتباس لأننا نتعرف بواسطتها على طابع واتجاهات تفكير الهستوريوغرافيا الصهيونية في معالجتها المبدئية لقضية التهود. لم يكن يتوفر لهيرشبرغ أي سند حول تعداد اليهود، «يهود الأصل والمولد»، في الطبقات المختلفة للمجتمع الحميري، كما لم يتوفر لديه أي دليل بشأن

أصل أولئك الذين ظلوا متمسكين بعقيدتهم وإيمانهم. فضلاً عن ذلك فقد كان واجب التمركز العرقي أقوى من هيرشبرغ ومن ثقافته التاريخية ولذلك كان بحاجة في تلخيصه إلى «صوت الدم» أيضاً. فبغير ذلك ربما كان قراء هذا المستشرق المبجل سيتصورون أن يهود اليمن، لا سمح الله، هم من سلالة «ذو نواس» وأتباعه المتشددين وليسوا أحفاد إبراهيم، إسحق ويعقوب الرحمانيين، «الآباء» المزعومين لكل سائر يهود العالم.

لم يكن هيرشبرغ بطبيعة الحال شاذاً في حماسه الاثني - البيولوجي، فجميع الذين كتبوا عن بداية الطائفة اليهودية في اليمن، ألصقوا بها شجرة أنساب كنوع من الـ«تصحيح السياسي» تتسلسل لتصل إلى أبناء يهودا القدماء. وكان ثمة من ادعى أنه عند خراب الهيكل الأول هاجر عدد كبير من اليهودائيين ليس فقط إلى بابل وإنما أيضا إلى جنوب الجزيرة العربية، بل ورأى آخرون أن جذور اليهود اليمن تعود إلى سلالة ملكة سبأ. وبحسب هؤلاء فإن هذه الضيفة الشهوانية التي حلت على الملك سليمان عادت إلى بلادها مع «مرافقين يهود» نفذوا بحماس منقطع النظير فريضة «أثمروا وتكاثروا». وكما هو معروف فقد تركت عددا لا يحصى من الورثة، وذلك لأن الاثيوبيين اعتبروا ملوكهم من صلب الملكة الشهيرة.

وهكذا ظلت الفترة المتعلقة بالحميريين المتهودين مهملة ويتيمة على هامش الطريق الهستوريوغرافية لجهاز التعليم في إسرائيل، والذي لا يعرف خريجو مرحلته الثانوية شيئاً عن وجود هذه الفترة في التاريخ. لقد ظل مصير هذه المملكة اليهودية القوية، التي فرضت هيبتها في عصرها على كل المحيطين بها، كئيباً ومشوشاً للغاية؛ فأحفادها غير فخورين بها، فيما يخشى كثيرون آخرون ذكر مجرّد وجودها.[١٦]

ب - بين البونيين والبرابرة - الكاهنة الملكة الغامضة

لم يكن الحميريون وحدهم الذين تلاشوا من طبقات الذاكرة القومية في اسرائيل. فمصير إخوتهم في العقيدة في شمال إفريقيا واجه أيضاً الصمت والتجاهل العام نفسه. وإذا كان يهود اليمن ينتسبون، حسب الميثة القومية، إلى نسل المقربين من الملك سليمان، أو على الأقل إلى ذرية المنفيين الى بابل، فإن يهود المغرب أيضا يعتبرون من أحفاد المنفيين عقب خراب الهيكل الأول أو أبناء يهود إسبانيا الأوروبية، الذين يعتبرون كما هو معلوم، ذوي نسب رفيع أكثر، وبحسب الأساطير فقد «نفي» هؤلاء أيضاً إلى الطرف الغربي من البحر المتوسط مباشرة من أرض يهودا «المقفرة» بعد خراب الهيكل.

تطرقنا في الفصل السابق إلى انتشار اليهودية في شمال إفريقيا والتمرد الكبير ضد روما في سنوات ١١٥-١١٧ م. في هذا التمرد المسيحاني الواسع ضد الوثنية، ظهر أيضا ملك هيليني- يهودي باسم لوكواس (دعاه مؤرخون آخرون أندرياس) نجح لفترة من الوقت في السيطرة على دويلة سيرنيكيا (Cyrenacia) المعروفة حاليا باسم برقة وتقع في منطقة شرق ليبيا الحالية. وقد وصل في احتلالاته الكاسحة والعنيفة حتى الاسكندرية في مصر. وحسب الشهادات فقد كان هذا التمرد الديني عنيفاً جداً، مثل بقية الصراعات التوحيدية في المستقبل، وقُمع بقسوة على يدي الجيش الروماني.[١٧] ونتيجة لهذه الهزيمة كبحت حركة التهود الواسعة في تلك الدويلة لكنها لم تتوقف بشكل تام. بقي في سيرنيكيا مؤمنون يهود ومتهودون، ولكن الأكثر أهمية هو اليهودية، التي تلقت ضربة قاسية بسبب التمرد وقمعه، إذ استمرت ببطء في مسيرتها التهويدية نحو الغرب.

في القرن الثالث للميلاد، كان الحاخام هوشعيا المقيم في الأرض المقدسة مرتاباً من التهود في شمال إفريقيا، وحسب تلمود أورشليم فقد سأل «هل ننتظر المتهودين القادمين من ليبوي (ليبيا) لثلاثة أجيال»؟ (كلثاييم ٣٨، ٨). من ناحية أخرى، فإن الحاخام الأمورائي الكبير (أبا بار إيفو) أكد في تلك الفترة بأنه «من تسور (صور) وحتى كرتيجني (قرطاج) يعرفون إسرائيل وآباهم الذي في السموات، ومن تسور غرباً ومن كرتيجني شرقاً لا يعرفون إسرائيل ولا آباهم الذي في السموات» (منحوت ١١٠، ١).

حفظ انتشار اليهودية في شمال إفريقيا إنجازاتها وصمودها كما يبدو من أجل استمرار وجود مجموعة سكانية من أصل فينيقي في كامل المنطقة. صحيح أن قرطاجة دمرت في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد، لكن من الواضح أن معظم سكانها لم يبادوا عند تدميرها. وقد بنيت المدينة من جديد و نهضت بسرعة وعادت لتكون ميناءً تجارياً مهماً. إذن، أين اختفى البونيون، أي الفينيقيون الأفارقة، الذين سكنت أعداد كبيرة منهم على امتداد شوطئ البحر؟ هناك عدد من الباحثين، وعلى رأسهم المؤرخ الفرنسي مرسيل سيمون، طرحوا في السابق تقديراً مفاده أن جزءاً كبيراً منهم تحولوا الى يهود ومن هنا تنبع القوة الأساسية والمميزة لليهودية في سائر أنحاء شمال إفريقيا.[١٨]

ليس من المبالغ به الافتراض أن التشابه الشديد بين لغة أسفار التوراة وبين لغة البونيين القديمة، وكذلك حقيقة ان جزءاً منهم كانوا مختونين، قد ساهمت كثيرا في التهود الجماعي. كما أن

وصول أسرى عبيد من يهودا بعد خراب الهيكل، عزز كما يبدو حملة التهويد المكثفة. ومن المرجح أن تلك المجموعات السكانية القديمة التي تعود أصولها الى تسور (صور) وتسيدون (صيدا) المعاديتين لروما منذ القدم، استقبلت بتعاطف المنفيين المتمردين وتبنت طواعية عقيدتهم المخصوصة. ويضيف مرسيل سيمون أن الأصول العرقية اليهودية لمعظم القياصرة السيفار، وهي سلالة أصلها من شمال إفريقيا، ساهمت هي الأخرى في رواج عملية التهويد.

بناء على ذلك فقد كانت إفريقيا الشمالية أحد النجاحات البارزة في تاريخ التهويد في حوض البحر المتوسط. وعلى الرغم من أنه لوحظ في القرنين الثالث والرابع للميلاد تناقص في عدد المتهودين في مصر وآسيا الصغرى واليونان وايطاليا، بمعنى المناطق التي كانت تعتبر لب حضارة العالم القديم، فقد ثبتت بصمود في المناطق الساحلية المغربية طوائف من أتباع يهوه. وتدل شهادات أثرية وإبيغرافية على وجود حياة يهودية مزدهرة في تلك المناطق. وفي قمرة القريبة من قرطاج القديمة اكتشفت قبور كثيرة من القرن الثالث الميلادي موشحة بأحرف لاتينية وحتى عبرية (أو فينيقية) وكان يظهر دائماً إلى جانبها رسم لشمعدان، كذلك اكتشف في المنطقة عدد كبير من شواهد القبور لمتهودين ذوي أسماء يونانية أو لاتينية. نحن نعلم عن ديانة أصحاب هذه القبور من ذكرها إلى جانب ذكر اسمهم غير العبري. في حمام الأنف (نارو القديمة) القريبة من مدينة تونس العاصمة الحالية، اكتشف كنيس يهودي من تلك الفترة مع كتابات ورسومات لشموع وشمعدانات وبوق. وقد كتب على أرضية الكنيس «جاريتك الشابة يوليا من نارو رممت بمالها هذا الفسيفساء لسلامتها في كنيس نارو المقدس». وليس مفاجئاً قطعاً أنه وردت في هذه الكتابات أيضاً إشارة إلى أن رئيس هذا الكنيس دعي روستيكوس واسم ابنه أستوريوس.

بقي في شمال إفريقيا أيضاً الكثير من المتقربين لليهودية في وضع شبه متهودين، أتقياء أو مثلما سموا لاحقاً «عبدة السماء» (Coelicolae). في العهد الجديد ورد ذكرهم كأتقياء، يهود ودخلاء، وصلوا لأورشليم من «نَواحي ليبيةَ المجاورةِ لِقيرينَ» (أعمال الرسل، ٢، ١٠). وقد ازدهرت فرق سنكريتية كثيرة في مختلف المدن، وتنافست فيما بينها، ومن هذا الخليط البشري ظهرت ونشأت المسيحية التي أخذ دورها في المنطقة يتقوى مثل باقي شواطئ البحر المتوسط. وكما هو معروف فإن ترتليانوس (Tertullianus, 160-230) وأكثر لاحقاً أوغسطينوس (Augustinus, 354-430)، من أهم مفكري الكنيسة المسيحية، كانوا من مواليد إفريقيا.

كان الاول قلقاً جداً من قوة اليهودية ونفوذ ها في مدينة مولده قرطاج، ويدل إلمامه الواسع بالتناخ والتقاليد على مدى انتشار ثقافة الديانة اليهودية هناك. كذلك فإن تحامله الشديد على المتهودين يكشف عن وجود عملية تهويد تحتل القلوب، وقد تمكنت من استحواذ العديد من الأتباع. وحاول تفسير نجاح اليهودية في كونها، خلافاً لعقيدة المسيحيين الملاحقين، ديانة مسموح بها حسب القانون الروماني، وبالتالي كان من السهل تبنيها. وإذا كان قد أبدى أحياناً احتراماً تجاه اليهودية وخاصة اتجاه النساء اليهوديات لاحتشامهن، إلا إنه كان يصب جام غضبه على المتهودين، هؤلاء، حسب رأيه، يتمسكون بالدين اليهودي بسبب يُسره وسهولته، ففي السبت المقدس بإمكانهم القعود عن أي عمل.[١٩]

وقد عثر في فترة لاحقة لدى أوغسطينوس، وبشكل خاص في مخطوطات الشاعر المسيحي كومودیانوس (Commodianus)، على شهادات حول صراع المسيحية ضد الوجود القوي لليهودية. وقد خاض أوغسطينوس جدلاً مع «عبدة السماء» الذين كانوا على ما يبدو أبناء طائفة يهودية مسيحية متوسطة الحجم وقد اعتبروا في نظر الكنيسة مبتدعين وحتى كفاراً. كومودیانوس، والذي لا نعلم بالتأكيد في أي عصر عاش، وجد من الصواب مهاجمة المتهودين الكثر في قطعة من الشعر سميت أوامر، وقد سخر من تراكضهم بين معتقدات مختلفة ومن عدم تمسكهم المتواصل بالشعائر.

غير أن التقدم النسبي للكنيسة الرومانية كبح مؤقتا مع الاحتلال الفندالي. فهذه القبائل الجرمانية التي وصلت من أوروبا سيطرت في شمال إفريقيا بين سنوات ٤٣٠ الى ٥٣٣ م وأقامت لها مملكة كانت العقيدة السائدة فيها هي المسيحية الأريانية. ليست لدينا تقريبا معطيات عن وضع اليهودية في شمال إفريقيا في تلك الحقبة، لكننا نعلم أن علاقة الاريانيين والمؤمنين اليهود كانت أفضل بكثير من علاقة الأخيرين مع الأرثوذوكسية الآخذة بالتبلور. أعطت عودة الإمبراطورية البيزنطية الى المنطقة في القرن السادس للميلاد مجدداً الأفضلية للكنيسة التي تعاظم في ظلها قمع الكفار و المبتدعين. ومن المحتمل جداً أن يكون قسم من يهود الساحل - البونيون سابقا- قد نزحوا عقب هذا الاحتلال الى داخل البلاد و جزء آخر قد أبحر الى مناطق أبعد غربا. هنا بدأت قصة مدهشة من التهود الجديد.

من الصعب معرفة ما رمى إليه ابن خلدون، المؤرخ العربي المرموق الذي عاش في القرن الرابع عشر، عندما كتب يقول:

> وكذلك ربما كان بعض هؤلاء البربر دانوا بدين اليهودية أخذوه عن بني إسرائيل عند استفحال ملكهم، لقرب الشاه وسلطانه منهم كما كان جرأة أهل جبل أوراس قبيلة الكاهنة مقتولة العرب لأول الفتح، وكما كانت نفوسة من برابر إفريقية وقندلاوة ومديونة وبهلولة وغياتة وبنو فازان من برابرة المغرب الأقصى حتى محا إدريس الأكبر الناجم بالمغرب من بني حسن بن الحسن جميع ما كان في نواحيه من بقايا الأديان والملل.[20]

يمكن الافتراض أن ابن خلدون قدرَّ أن جزءاً من البرابرة على الأقل، سكان شمال إفريقيا القدماء يعود أصلهم إلى الفينيقيين القدماء او من قبائل كنعانية أخرى قدمت من أرجاء سورية واعتنقت اليهودية (في مكان آخر يأتي بقصة تتحدث عن الأصل الحميري لجزء من البرابرة).[21] على اية حال فإن القبائل المتهودة التي يعددها، كانت كبيرة وذات شأن وانتشرت في أرجاء واسعة من شمال إفريقيا. وباستثناء أبناء الجراوة الذين سكنوا في مرتفعات الأوراس، فقد أقامت قبائل النفوسة في محيط طرابلس (ليبيا) الحالية، واستقرت قبائل المديونة في غرب الجزائر الحالية، والقندلاوة، البهلولة، وبنو فازان عاشوا في إقليم فاس الموجود حاليا في المغرب. وعلى الرغم من موجة الدخول الكاسحة في دين الإسلام والتي أتت في أعقاب الفتوحات العربية، فقد كانت مناطق القبائل متاخمة للأماكن التي استمرت فيها حياة الطوائف اليهودية حتى العصر الحديث.

كانت العادات الثقافية المنتشرة في أوساط عامة البربر منضفرة على الدوام في طقوس العبادة الدينية ليهود شمال إفريقيا (وليس المقصود هنا التعاويذ فقط). وفي مقابل الناطقين بالعربية بينهم، ظلت لغة قسم من يهود شمال إفريقيا دائما اللغة البربرية. ولكن ألم يكن البرابرة المتهودون، بالإضافة إلى سابقيهم البونيين المتهودين وعدد قليل من اليهودائيين المهاجرين والمنفيين، هم أجداد يهود شمال إفريقيا؟ وعلاوة على ذلك، الى أي مدى ساهمت حركة التهويد البربرية هذه في تعاظم عدد يهود إسبانيا مع الاحتلال العربي وبعده؟

يعود ابن خلدون في أماكن أخرى الى رواية مقاومة الاحتلال الإسلامي التي تزعمتها ملكة جبال الأوراس داهية الكاهنة. هذه الزعيمة البربرية أعتبرت منجِّمة ومن هنا لقب «الكاهنة» الذي أتى كما يبدو من مصدر بوني أو عربي. وقد حكمت مملكتها بقبضة حديدية، ولدى محاولة المسلمين المتجددة لاحتلال شمال إفريقيا، قامت في العام ٦٨٩ بتوحيد وجمع

عدة قبائل قوية ونجحت في هزيمة الجيوش التي قادها حسن بن النعمان. بعد ذلك بخمس سنوات، وبعد أن طبقت الملكة سياسة الأرض المحروقة فأهلكت مدناً وقرى بأكملها على امتداد الساحل، وصلت امدادات عربية تمكنت من هزيمة جيوش هذه الملكة البربرية الشجاعة التي قُتلت في المعركة. وقد أسلم ابناؤها وانضموا للمحتلين، وهكذا وضع حد نهائي لحكمها الطويل الذي ما زالت ذكراه محاطة حتى اليوم بالميثات والغموض.

لم يكن ابن خلدون المؤرخ العربي الوحيد الذي تحدث عن القصص المثيرة لداهية الكاهنة، بل إن مؤلفين عرباً آخرين منذ القرن التاسع الميلادي تحدثوا بإسهاب شديد عن مقاومتها للمحتلين المسلمين: فالواقدي من بغداد أكد على قسوتها تجاه رعاياها، وخليفة بن خياط العصفري أكد قصة هزيمتها سنة ٦٩٣ م، وأحمد البلاذري، المؤرخ الفارسي، أورد ايضاً القصة بشكل مقتضب، وابن عبد الحكم الذي عاش في مصر أسهب في الحديث عن ابن الملكة الذي خاض أيضاً معركة عسكرية ضد الغزاة.[٢٢] وقد استمر مؤرخون مسلمون بعد ابن خلدون في الكتابة عن الملكة المتهودة ومنهم انتقل اسمها الى مضمار البحث الحديث.

هناك أساطير كثيرة نسجت حول أفعال وشخصية الزعيمة البربرية اليهودية. في الفترة الكولونيالية استخدم مؤلفون فرنسيون الميثات السابقة من أجل «التذكير» بالحقيقة التاريخية أن العرب كانوا محتلين وأن السكان المحليين قاوموهم بشجاعة. في المقابل فإنه في فترة ما بعد الكولونيالية، تحولت داهية الكاهنة الى بطلة عربية، وأحياناً بربرية، تفوقت في وطنيتها الفخورة على جان دارك الفرنسية. ونظراً لأن الملكة ذكرت في الأدبيات العربية كيهودية غامضة، فقد أثارت اهتمام مؤرخين صهيونيين أيضاً، بل إن بعضهم انكبَّ بشغف على قصتها التي بدا أن «داهية» تُمثل فيها ضربا من التقمص المتأخر لروح دفورا النبية.

كان ناحوم سلوشتس (١٨٧٢-١٩٦٦) وهو باحث صهيوني مثابر في موضوع يهود شمال إفريقيا، والذي أنهى رسالة الدكتوراه في باريس، الأول الذي حاول إدخال داهية الكاهنة إلى الذاكرة اليهودية الحديثة.[٢٣] ففي سنة ١٩٠٩ نشر مقالتين عن البرابرة اليهود ومقالة ثالثة بعنوان «عرق الكاهنة».[٢٤] وبحسب رأيه فإن منطقة شمال إفريقيا كانت مأهولة بأعداد كبيرة من اليهود الذين قدموا من أورشليم وأنها خضعت عملياً لسيطرتهم لفترة طويلة من الزمن قبل قدوم المسلمين إليها. ومن وجهة نظره لم يكن بالإمكان أن تكون الملكة الكاهنة مجرد بربرية متهودة، بل لا بُدّ من أن تكون يهودية «عرقية».

قام سلوشتس في سنة ١٩٣٣ بتوسيع مقالاته ليصدرها ككتاب باللغة العبرية بعنوان **داهية الكاهنة (يهوديت هكوهينت)- فصل بطولي من تاريخ إسرائيل القصي في بوادي القارة السوداء**. وهو مُؤَلَّف يتضمن معطيات تاريخية مثيرة تحمل مسحة رومانسية تتخللها قصص فلكلورية وأساطير خيالية استعارها سلوشتس من الهستوريوغرافيا العربية والفرنسية. [٢٥] قبيلة «جراوة» القوية من جبال الأوراس، التي تنتمي إليها الملكة الكاهنة، والتي يسميها المؤلف «جرا» هي في رأيه «أمة من عرق إسرائيل». [٢٦] ويقول إن الجراويين وصلوا الى المنطقة من ليبيا بعد أن مكثوا قبل ذلك في مصر، وإن الكهنة من رؤساء هذه القبيلة قدموا الى بلاد النيل منذ أيام الملك يوشيا منفيين من قبل نخو فرعون مصر. و«داهية» لدى اليهود هو اسم الدلع لمن تدعى «يهوديت»، ولا توجد شكوك في أن الملكة الكاهنة كانت ابنة عائلة كهنة. والكهنوتية في تقاليد الدين اليهودي لا يمكن أن تنسب للنساء، ولكن التأثيرات الكنعانية كانت قوية للغاية ولذلك اطلق عليها بنو قبيلتها لقب «الكاهنة».

روى سلوشتس أيضاً أن الزعيمة اليهودية كانت حسناء وقوية، وأنه كان من المألوف القول في مدحها بأنها «جميلة كفرس وقوية كمصارع». [٢٧] صحيح أن الباحثين الفرنسيين قارنوها دائمًا بجان دارك، ولكن خلافاً لتلك العذراء المسيحية من أورليان، كشف سلوشتس استنادا الى مصادر عربية أن الكاهنة كانت «مولعة بحب الجنس بكل عنفوان شبابها» ولذلك بدلت الأزواج واحدا تلو الآخر فتزوجت ثلاثة. والمشكلة هي ان هؤلاء الأزواج لم يكونوا يهوداً من أبناء قبيلتها، إذ كان أحدهم بربرياً والثاني يونانياً، أي بيزنطياً. والسؤال: هل يمكن ليهودية أصيلة أن تتزوج من غرباء غير مختونين؟ هنا استدرك سلوشتس معللاً بأن يهودية القبائل البربرية لم تكن بالصيغة الربانية المتزمتة المعروفة لنا، وبالتالي فقد كانت عاداتهم مختلفة ومتنوعة:

> ظلت (الكاهنة) مخلصة لعقيدة آبائها بصيغتها القديمة «قبل عزرا» والتي كانت منتشرة في أوساط المنفيين اليهود في قلب إفريقيا، وهي اليهودية التي لم تفرق بين شعب وآخر واستمرت في التصاهر مع جيرانها، وبالتالي لم تتمكن قط من بلوغ التميز الخاص بـ « الفريسيون» الذي ساد في المدن الرومانية والعربية. [٢٨]

وهكذا كان باستطاعة سلوشتس أن يبقى «قوميا متمركزا عرقياً» - فالأمازونة الأسطورية وكهنتها كانوا من العرق الصحيح حسب رأيه - وأن يعترف في الوقت ذاته بأن بسطاء الشعب من القبائل البربرية الأخرى كانوا متهودين. عملياً كان سلوشتس مقتنعاً أن السياسة الدينية المرنة والتعددية الفكرية والعقائدية، هي التي أدت الى انتشار اليهودية وتحولها الى عقيدة شعبية قبل مجيء الإسلام. ولكن على الرغم من غياب الأرثوذوكسية لدى البرابرة اليهود وغرابتهم الدينية إلا إنهم بالتاكيد انتموا هم وأسلافهم لـ«الشعب اليهودي». وحسب أقوال سلوشتس فقد خرج للبحث في إفريقيا عن «إخوته» في القومية وهو على معرفة بأن «إسرائيل غريب في وطنه».[٢٩]

كان هيرشبرغ الذي يعتبر مؤرخاً أكثر حذراً ومصداقية من سلوشتس، حسب علمنا الباحث الصهيوني الثاني الذي حاول التصدي لمسألة البرابرة المتهودين وملكتهم الكاهنة. ففي مقدمة الفصل الاول من كتابه تاريخ اليهود في إفريقيا الشمالية كتب مسترسلاً في التساؤل:

> هناك وزن معين لوجهة النظر التي تفترض ان أصل يهود المغرب في غالبيتهم العظمى هو من البربر. وقد نالت وجهة النظر هذه شهرة في كتب الرحالة على اختلاف أنواعهم، كما وجدت أصداء لها في المؤلفات التاريخية الحديثة، دون أن يحاول أحد تحري جذورها (. . .) وضع المصادر يختلف هنا عما هو في موضوع المتهودين الحميريين في جنوب الجزيرة العربية، او في موضوع الخزر على ضفاف نهر الفولجا. ونحن نعلم هنا، أن الغالبية العظمى من الحميريين المتهودين قبلوا الإسلام في أيام محمد، وأنه لم يبق في جنوب الجزيرة العربية سوى اليهود من ذرية إبراهيم. كذلك من المعلوم أن المتهودين في بلاد الخزر قد اختفوا ولم يبق أي اثر لهم. فهل يجب الافتراض ان البرابرة في إفريقيا الشمالية بالذات هم الذين ظلوا مخلصين لليهودية، مع ان الشهادات حول تهودهم ليس لها أي سند في الواقع؟[٣٠]

كان من المهم لهيرشبرغ، بعد ما استبعد نهائياً إمكانية وجود رابطة أو علاقة تاريخية بين يهود اليمن ومملكة حمير، وبعد أن حول غياب هذه الرابطة الى حقيقة تاريخية «معروفة»، أن يلقي الضوء أيضاً على مصادر تكون اليهودية في شمال إفريقيا. وكرجل بحث مثابر ودقيق لم

يرغب في القفز عن خبايا تاريخية غير مريحة اعتاد غالبية زملائه على محوها بجرة قلم. وقد أشار عدد كبير من المؤرخين العرب القدماء إلى عملية تهود قبائل بربرية بدون اتخاذ موقف سلبي او إيجابي حيالها، الأمر الذي يضطرنا الى الافتراض بوجود شيء من الحقيقة في هذه الظاهرة. وبما أن اليهود حسب وجهة نظره لم يحضوا قط على التهويد، فإن حقيقة وجود طوائف يهودية في مناطق سكن البربر هي التي أدت بقسم من هؤلاء البربر إلى اعتناق اليهودية.

غير أنه لم يكن هناك ما يدعو قراء هيرشبرغ إلى التخوف، إذ إنه عاد وطيب خاطرهم في تتمة محاضرته. فهؤلاء المتهودون كانوا كما يبدو أقلية متواضعة. ولا توجد تقريباً شهادات يهودية حول عملية التهود، كما أن اللغة البربرية لم تترك أية بصمات في الثقافة اليهودية-العربية المكتوبة، ولم يترجم التناخ أبدا الى البربرية. وإن حقيقة كون اليهود تأقلموا بسرعة مع اللغة العربية بعد الاحتلال الإسلامي، في الوقت الذي قاوم فيه البرابرة نسبياً «التثقيف» اللغوي، تثبت أن أصول اليهود ليست بربرية. كذلك فإن قصة الملكة المتهودة ليست ذات أهمية خاصة، نظراً لأنها لم تتصرف بروح اليهودية، ولم تسدِ في المحصلة أية خدمة لها. وفي الواقع فقد كان اسمها «كهيا» لكن المؤلفين العرب قاموا بتحريف هذا الاسم وجعلوه الكاهنة.[31]

أدرك هيرشبرغ بطبيعة الحال أن غياب ثقافة كتابة بربرية متطورة أدى الى عدم وجود أية بصمات لها في الأدب واللغة العربية المكتوبة في شمال إفريقيا. وكان على علم ايضا بوجود أسماء وألقاب عائلية ومعتقدات وعادات كثيرة مشتركة بين المؤمنين اليهود والبرابرة المسلمين (فرشق الماء مثلاً على عابري السبيل في عيد الأسابيع- شفوعوت- هو عادة بربرية. كذلك فإن المكانة المتحررة نسبيا للمرأة اليهودية يشبه أكثر التقاليد البربرية وليس العربية إلخ). لدى العديد من الطوائف اليهودية لا يظهر إطلاقا اسم «كوهين» وفي طوائف أخرى فإن جميع أعضاء الطائفة يطلق عليهم «كوهنيم»، بدون أن يكون أي منهم لاوياً، الأمر الذي يدل على ان عمليات التهود الجماعية كانت لمرة واحدة. ومعروف ايضا أنه في اوساط قبائل بربرية اعتنقت الإسلام، بقيت تقاليد يهودية مثل الامتناع عن إشعال النار في ليلة السبت، وعدم تناول الطعام المختمر في عيد الربيع. لكن هذا المعطى الأخير عزز بالذات اعتقاد هيرشبرغ الجازم بأن «النصرانية القديمة قد اختفت كليا في شمال إفريقيا بينما بقيت اليهودية صامدة على مدى الاجيال، والحقيقة هي أنه ليس فقط البرابرة المسيحيون قد تحولوا إلى الإسلام وإنما أيضاً البرابرة المتهودون ولم يبق على اليهودية الا اليهود من ذرية إبراهيم».[32]

يبدو أن هيرشبرغ نسي في قناعاته الداخلية أن أصل العرب أيضاً، وبالذات بناء على إعتقاده الاثني - الديني، هو من «ذرية الأب السامي». لكن هذا الخطأ النمطي يعتبر هامشياً. فمحاولته المتكررة لإثبات أن اليهود هم شعب عرقي هجر وطنه القديم ليرحل ويتنقل في بلاد الغربة، تُعد أنكى وأشد إمعاناً في الخطأ، وكما رأينا حتى الآن فليس صدفة أنها تتسق تماماً مع ما تمليه الهستوريوغرافيا الصهيونية المركزية. إن عدم قدرته على الترفع عن الأيديولوجيا الجوهرانية المطهرة التي وجهته في جميع أبحاثه أَخلّت مراراً بكتابته وقد شكل هذا الخلل بالذات «المصدر العلمي» الذي غذى الآراء والأفكار السائدة في كتب التعليم التاريخية الرسمية في جهاز التعليم الإسرائيلي.

في المقابل فإن نتان أندريه شوراكي، وهو باحث وشخصية عامة إسرائيلية- فرنسية ولد في الجزائر، أبدى اهتماماً أقل بنقاء أصله ولذلك نجد في كتابه سيرة اليهود في شمال إفريقيا نقلة تاريخية مهمة حين كتب: «بينما كانت الطوائف الأخيرة للبرابرة المتنصرين آخذة في الزوال من العالم في القرن الثاني عشر، حافظت اليهودية في شمال إفريقيا حتى أيامنا على إخلاصها للمتهودين مواليد ذلك المكان، وإن نصف يهود شمال إفريقيا اليوم هم من نفس النسل». [٣٣]

لم تتوفر لشوراكي، كما هو الأمر بالنسبة لهيرشبرغ، أية وسائل تمكنه من تقدير الوزن العددي لأحفاد البرابرة المتهودين بين يهود المغرب في القرن العشرين (كان من الممكن بنفس القدر والوقت ذكر الرقم ٩ بالمائة أو ٩٩ بالمائة). وقد نشر شوراكي كتابه للمرة الأولى في سنوات الخمسين باللغة الفرنسية وليس بالعبرية، وبرزت في كتابته محاولة الانسجام مع ما ذهب اليه الباحثون الفرنسيون المختصون في شؤون المغرب. كان من الصعب في ذلك الوقت رفض الفرضية السائدة التي رأت اليهودية المبكرة كديانة تهويد جماعية، ولذلك فقد حظي القراء العبريون في فترات متأخرة بـ «صيغة أرحم» أقل مركزية إثنية وأكثر معقولية حول أصل يهود شمال إفريقيا. ويبرز الكتاب بناء على ذلك جهود ومساعيها اليهودية في تهويد البونيين، ولا يتردد في ربط تأثيرها المتزايد في كل شمال القارة السوداء على التهود الجماعي للقبائل البربرية. كذلك تحدث شوراكي أيضاً عن الكاهنة اليهودية، وعلى الرغم من أن هذه الملكة بطشت أيضاً برعاياها اليهود، الا إنه يتوصل بحماس إلى الاستنتاج بأن «المعارك الأخيرة للشعب اليهودي قبل العصر الحديث، لم تنشب إذن في أثناء الصراع ضد الرومان في القرن الأول للميلاد في أرض إسرائيل، وربما من الأفضل القول إنها نشبت في القرن السابع ضد العرب على أرض إفريقيا». [٣٤]

وكما سنلاحظ في الصفحات القادمة، فإن الحماس القومي لشوراكي أعاقه وغرر به بعض الشيء: لم تكن هذه هي المعارك الاخيرة لـ«الشعب اليهودي» «ضد العرب» قبل القرن العشرين. فالخزر قبيل تهودهم الكبير، تفوقوا على الكاهنة وجيوشها البربرية - اليهودية في مستوى نجاحهم في كبح الاسلام الزاحف بل وحققوا ذلك بعد توقف المعارك في شمال إفريقيا. ولكن قبل الانتقال بالحديث للبحث في «مشتتي إسرائيل» هؤلاء الشرقيين (كما هو معلوم فإن نهري الفولجا والدون يتدفقان شرقاً باتجاه شمال إفريقيا) لا بد من أن نضيف أن التأكيد المهم لرؤية يهود المغرب باعتبارهم نسلاً لقبائل بربرية متهودة، ولعرب مهودين رافقوا جيوش الاسلام، أتى بالذات من مجال الفيلولوجيا (الألسنية).

اهتم بول فكسلر، وهو بروفسور من جامعة تل أبيب، في الواقع أكثر بيهود إسبانيا، ولكن بما أن تاريخ هذه الطائفة الواسعة متداخل مع تاريخ يهود شمال إفريقيا منذ مرحلة مبكرة جداً، فقد نجح في إلقاء ضوء جديد على كل هذه القضية. ففي كتابه المثير المصادر غير اليهودية ليهود إسبانيا طرح هذا العالم الألسني ادعاء مفاده أن «يهود إسبانيا هم في المقام الأول من أصول عربية وبربرية وأوروبية اعتنقوا اليهودية في الفترة الواقعة بين بداية تكون الطوائف اليهودية الأولى في آسيا الغربية وشمال إفريقيا وجنوب أوروبا، وبين القرن الثاني عشر تقريبا».[٣٥] من المحتمل بطبيعة الحال أنه كان هناك أيضاً ذراري ليهودائيين بين أعضاء هذه الطوائف، ولكن هؤلاء شكلوا كما يبدو أقلية هزيلة. كيف توصل فكسلر الى هذا الاستنتاج الجاحد، الذي ناقض كثيراً الخطاب المهيمن في هياكل المعرفة التي ارتزق منها؟

يقول فكسلر إن الانعدام التام للشهادات التاريخية حول المراحل الأولى لتشكل المجموعات اليهودية في شبه جزيرة إيبيريا، يضطرنا للاعتماد على فحص تطور اللغات والمعطيات الإثنوغرافية فيها. و«كعالم آثار لغوي» فقد اقتفى فكسلر بمهارة أثر بقايا لغوية وجدت سواء في النصوص أو في اللغات المحكية حتى الآن، وتوصل الى استنتاج مفاده ان أصل يهود إسبانيا غير متجانس على الإطلاق، بل وغير يهودائي تقريباً. فغالبيتهم وصلوا الى أوروبا من شمال إفريقيا مع الاحتلال الإسلامي في بداية القرن الثامن للميلاد. وإذا كانت اللغة العربية هي التي تغلبت من ناحية لغوية، فإن وزن البربر كان هو الأكبر والأهم من النواحي الثقافية - الدينية والديمغرافية.[٣٦]

في مقابل ذلك، وهنا يكمن التجديد المهم لفكسر، فإن العبرية والآرامية بدأتا في الظهور

فعلياً في النصوص اليهودية فقط اعتباراً من القرن العاشر للميلاد وإن اللغتين ليستا نتاج تطور لغوي تدريجي سابق لهذا الموعد. هذا يعني ان المهاجرين من يهودا لم يسكنوا في إسبانيا في القرن الأول الميلادي، ولم يجلبوا معهم لغتهم الأصلية. ففي الألفية الأولى للميلاد لم يكن المؤمنون اليهود في أوروبا يعرفون العبرية والآرامية. فقط بعد القوننة الدينية للغة العربية الكلاسيكية في الإسلام، ولاتينية القرون الوسطى في المسيحية، بدأت اليهودية أيضاً في تبني وترويج لغتها المقدسة كرمز ثقافي رفيع.[٣٧]

ربما كان في مقدور نظرية فكسلر تفسير المخفي الأعظم في كتب التاريخ القومية في إسرائيل. فحتى الان لم يستطع الباحثون «المخولون» إعطاء تفسير مقنع للظاهرة المهمة المتمثلة في نشوء طائفة يهودية كبيرة إلى هذا الحد في إسبانيا، طائفة مفعمة بالنشاط والحيوية تفوقت بما لا يقاس، من ناحية عددية، على تجمعات المؤمنين اليهود التي تكونت في ايطاليا و جنوب غاليا او في بلاد الجرمان.

يمكن الافتراض أن بوادر اليهودية في شبه الجزيرة الإيبيرية بدأت تظهر في القرون الأولى للميلاد وخاصة في أوساط الجنود والعبيد والتجار الرومانيين المتهودين، كما حدث على الأرجح في مستعمرات الإمبراطورية الأخرى في شمال غرب حوض البحر المتوسط. ففي العهد الجديد يبلغ بولص أتباعه ويقول «فَعِنْدَمَا أَذْهَبُ إِلَى اسْبَانِيَا آتِي إِلَيْكُمْ» (رسالة بولص الرسول إلى أهل رومية، الإصحاح ١٥، ٢٤). على الأرجح فإنه كان بصدد التبشير امام الطوائف اليهودية – المسيحية الاولى التي بدأت تتبلور هناك. باستطاعتنا الوقوف من خلال قرارات مؤتمر الأساقفة في ألفيرا على تعدد العقائد التوحيدية التي كانت ما تزال تنبض بقوة في جنوب أوروبا الغربية في بداية القرن الرابع للميلاد.[٣٨] وفي فترة متأخرة كانت المعاملة القاسية التي اتبعتها المملكة القوطية تجاه اليهود والمتهودين الجدد، وخاصة في القرن السابع للميلاد، قد أدت بالكثيرين منهم الى الهرب والهجرة إلى شمال إفريقيا، ونقمتهم التاريخية لم تتردد في الوصول.

إن الاحتلال الإسلامي، الذي بدأ في سنة ٧١١ م، شاركت فيه بالأساس كتائب بربرية وليس من المبالغ فيه الافتراض أنه وجد بينهم متهودون كثيرون عاظموا الحجم الديمغرافي للطوائف اليهودية الأكثر قدما. وقد شجبت مصادر مسيحية من تلك الفترة خيانة يهود عدد من المدن الذين استقبلوا الجيش الغازي بحماسة بل وعينوا من قبله كقوة إسناد للاحتلال، ونظراً لفرار الكثيرين من المسيحيين فقد نصَّب خصومهم اليهود كحكام فعليين في العديد من المدن.

في مجموعة المصادر لكتاب إسرائيل في المنفى أورد دينور طائفة اقتباسات من مدونات تاريخية عربية تؤكد المصادر المسيحية، ومنها مثلاً:

> الكتيبة الثالثة، التي أرسلت ضد ألفيرا، حاصرت غرناطة، عاصمة هذه الدولة، وسيطرت عليها وأناطت حمايتها بحامية مؤلفة من يهود ومسلمين. وهذا ما فعلوه في كل مكان وجودا فيه يهودا (. . .)، بعد أن سيطر على كرمونة زحف موسى إلى إشبيلية (. . .) وبعد حصار استمر أشهرا عديدة إستولى موسى على المدينة، وهرب المسيحيون إلى بيا. وبعدما وضع اليهود حامية في إشبيلية زحف موسى إلى مريدة، وبالنسبة إلى طارق (بن زياد)، فعندما رأى طولدو خاوية جمع فيها اليهود وأبقى معهم عدداً من رجاله، فيما واصل طريقه إلى وادي الحجارة.[39]

إن طارق بن زياد، القائد الأعلى والحاكم المسلم الأول في شبه الجزيرة الإيبيرية (مضيق جبرلتار- جبل طارق- مسماة على أسمه) كان بربرياً. وقد وصل إلى إسبانيا ومعه سبعة آلاف جندي، وسرعان ما ازداد تعداد جيشه ليصل إلى خمسة وعشرين ألفاً، وذلك في إثر انضمام سكان محليين إليه. وبحسب ما رواه دينور فقد «كان عدد اليهود كبيرا بين هؤلاء». واضطر المؤرخ الصهيوني، معتمداً في استنتاجه على باحثين إسبان، إلى الاعتراف على مضض بأنه كان ثمة بينهم أيضاً «من ادعوا أن جميع البربر الذين شاركوا في فتوحات العرب في إسبانيا كانوا من المتهودين».[40]

قطعاً سيكون هناك نوع من المبالغة والتهويل في الادعاء القائل إن احتلال إسبانيا كان منذ البداية عملية منسقة من جانب البرابرة المسلمين والبرابرة اليهود، ولكن كما نرى فإن التعاون المثمر بين الديانتين بدأ في شبه جزيرة إيبيريا منذ بداية الغزو العربي، وبالتالي يمكن الافتراض أن المكانة المفضلة لليهود فتحت أمامهم آفاقاً رحبة لتوسيع طوائفهم بشكل ملموس. مع ذلك فإن قدرة المؤمنين اليهود القدماء على تهويد وثنيين ومسيحيين كانت ممكنة فقط في المراحل الاولى للتواجد العربي، عندما تراجعت الهيمنة المسيحية، ولم تكن قد بدأت بعد عملية التأسلم الجماعية.[41] لكن هذه الإمكانية أخذت تنحسر منذ القرن التاسع ميلادي، وإن لم تختف كلياً.

في المقابل فان عملية التأسلم لم تمنع استمرار تدفق أصحاب العقيدة اليهودية من شتى أرجاء جنوب أوروبا وأكثر من ذلك من سواحل شمال إفريقيا. وكان يتسحاك باعر قد ذكر بانفعال في كتابه المهم عن يهود إسبانيا: «يبدو أن إسبانيا العربية تحولت إلى ملجأ لليهود». [٤٢] وعليه فقد ازدهرت الطائفة اليهودية من ناحية ديمغرافية سواء نتيجة عملية التهود المحلية أو جراء موجات الاحتلال والهجرة. كذلك فقد ازدهرت ثقافياً بفضل التعايش المدهش الذي نشأ بينها وبين العروبة المتسامحة التي سادت في مملكة الأندلس، وفي الإمارات التي ورثتها فيما بعد. وقد شكلت حياة اليهود في المناطق الإسلامية دليلاً على إمكانية قيام «تعددية دينية» في عالم العصور الوسطى التوحيدية المتصلب، والذي تجلى المزاج الصاعد فيه أكثر فأكثر في احتقار وإهانة المؤمن «الآخر»، وأحياناً في اضطهاده أيضاً. في الوقت نفسه قامت في الطرف الآخر من أوروبا مملكة أخرى أُعتبر عدم تعصبها الديني ميزة أساسية لها.

ج - اليهود الخاقان - إمبراطورية أجنبية وغريبة تقوم في الشرق

في منتصف القرن العاشر الميلادي، العصر الذهبي اليهودي الإسباني، أرسل حسداي بن شبروط (٩١٥-٩٧٥) وهو طبيب وسياسي ذو شأن في ديوان الخليفة عبد الرحمن الثالث في قرطبة، رسالة إلى يوسف بن أهرون، ملك الخزر، بعدما انتشر نبأ قيام إمبراطورية يهودية قوية على الحدود الشرقية لأوروبا ووصوله الى مسامع النخب اليهودية في الطرف الغربي من القارة، حيث ازداد هناك الفضول والتفاخر بوجود مملكة يهودية غير تابعة لممالك الإسلام والمسيحية.

بعد قصيدة مديح للمرسل إليه- تظهر فيها أبيات شعر كتبها مناحيم بن سروك، سكرتير حسداي وأول شعراء اللغة العبرية في شبه الجزيرة الإيبيرية-[٤٣] وبعد أن قدم حسداي نفسه (باعتباره طبعاً أحد أبناء المنفيين من أورشليم) ووصف المملكة التي يعيش فيها، أنشأ قائلاً:

> أخبرني التجار عن وجود مملكة لليهود اسمها الخزر ولم أصدق أقوالهم، ذلك بأني اعتقدت أنهم يقولون لي هذا كي يرضوني ويتقربوا مني. واستغربت من هذا الأمر الى أن جاء موفدو القسطنطينية بهدية ورسالة من ملكهم الى ملكنا، فسألتهم عن هذا الأمر وردوا بتأكيد وجود هذا الشيء وأن اسم المملكة هو الخزر، وأنه بين القسطنطينية وبين بلادهم مسافة ١٧ يوماً في

> البحر، أماعلى اليابسة فتوجد بيننا و بينهم أمم كثيرة، وأن اسم الملك هو يوسف (. . .) وعند سماعي هذه الاقوال امتلأت قوة وشجاعة وأملا وإبتهلت لاله السماء، وبدأت في البحث عن طريق آمن أو موفد مخلص لارساله الى بلادكم لمعرفة حقيقة الأمر، وللسؤال عن سلامة الملك وسلامة عبيده إخوتنا واشتد العجب ببعد هذا المكان. [44]

واستطرد حسداي مبيناً المصاعب والأهوال المرتبطة بإرسال الرسالة ليطرح في النهاية أسئلته الجوهرية: من أية قبيلة أتى الملك؟ ما هو شكل الملكية؟ هل تنتقل بالوراثة كعادة الآباء في التوراة؟ ما هو حجم المملكة؟ من هم أعداؤها ومن الذين تحكمهم؟ هل تبرر الحرب عدم تقديس السبت؟ أي مناخ يسود في تلك البلاد؟ وغير ذلك من تساؤلات. إن فضول حسداي لم يكن له حدود وقد اعتذر عن ذلك بأدب جمّ.

لا نعرف كم مر من الوقت الى أن رد ملك الخزر ولكن في الرسالة الموجودة بين يدينا يجيب يوسف قدر استطاعته على جزء من الاسئلة ويتحدث عن أصله وعن حدود مملكته:

> سألت في رسالتك، من أية أمة ومن أية عائلة ومن أية قبيلة نحن. اعلم بأننا من أبناء يفث ومن أبناء ابنه توجرمة (. . .) مكتوب لديه أن آباءنا كانوا قلة، قد أعطاهم الله القوة والشجاعة فحاربوا أغياراً كثيرين أشد منهم قوة وبأساً، واستطاعوا بعون من الله طردهم ووراثة بلادهم (. . .) وبعد ذلك توالت الأجيال الى أن ظهر ملك اسمه بولان، وكان رجلا حكيما يخاف الله ويؤمن به من كل قلبه، فمنع السحر والسحرة وعبادة الأصنام في بلاده، وجمع وزراءه وعبيده وكل شعبه وقال لهم كل هذه الأمور. ويلاقي هذا الأمر حسن ظنهم ويدخلون في كنف السكينة (. . .) بعد ذلك تولى ملك من أبنائه اسمه عوفاديا وهو رجل ورع ونزيه، أحيا المملكة وطبق الشريعة قولاً وعملاً، وشيد الكنس والمدارس الدينية وجمع الكثير من حكماء إسرائيل (. . .). [45]

وفصل الملك، بأسلوب قصصي ممتع، عملية التهود وعدد أسباب تفضيل يهودية آبائه على الديانتين التوحيديتين الأخريين، واستطرد في وصف موقع المملكة وحجمها وبنية سكانها ووزن أعدائه وخصومه (الروس وأبناء إسماعيل) وكل ذلك بلغة مفعمة بالايمان، بوحي من التوراة وتعاليمها.

وبسبب بعض الإضافات الأدبية التى ألحقت بالنصوص القديمة، كان هناك من افترض أن الرسائل، وخاصة الرسالة الجوابية من الملك، لم تكتب في القرن العاشر للميلاد، وأنها قد تكون مزيفة او محورة على يد رواة مسلمين. هناك صيغة قصيرة وأخرى طويلة لرسالة يوسف (الأخيرة أعدت نهائيا كما يبدو في القرن الثالث عشر). غير أن مصطلحات مختلفة تضمنتها الرسالة القصيرة لا تشكل جزءاً من المعجم العربي، كما أن مؤلفها الأصلي لم يأت من عالم الثقافة الإسلامية. كذلك فإن الاستخدام اللغوي الخاص لحرف الـ«Vav» (الواو) الذي يحول الفعل الماضي، يدل بصورة مؤكدة على أن رسالة حسداي وجواب يوسف لم يكتبا على يد شخص واحد. وفي الواقع فإن نص الملك الخزري مَرَّ على الأرجح بين يدي عدد غير قليل من المستنسخين و«المفسرين»، غير أن نواة المعلومات التي ينطوي عليها هذا النص تبدو موثوقة نسبياً، وذلك لأنها تتسق والشهادات العربية في ذلك العصر ولا يمكن اعتبارها نتاج خيال أدبي صرف.[٤٦]

على أية حال فقد وجدنا من نهاية القرن الحادي عشر شهادة تدل على أنه بالرغم عن الصعوبات في الاتصال بين الممالك في ذلك الوقت فان نسخاً من الرسالتين انتشرت بصيغ مختلفة في أنحاء العالم الثقافي اليهودي. الحاخام يهودا البرشلوني، مثلا، شكك في مدى الدقة الموجودة في النسخ ولذلك سجل الملاحظة التالية: «ورأينا في بعض الصيغ نسخة مطابقة للرسالة التي كتبها الملك يوسف بن أهرون هكوهين الخزري، والتي كتبها للحاخام حسداي، ولم نعرف إن كانت تلك هي الرسالة الحقيقية أم لا (. . .)». ولكن في نهاية الامر اقتنع هذا المثقف المعروف برؤيته الثاقبة ومقته للأساطير واعترف بـ«تهود خزريين وأنه كان لهم ملوك متهودون. ويقول إنه سمع أن كل ذلك مكتوب في كتب الإسماعيليين الذين عاشوا في تلك الفترة». لذلك قام هو أيضا بنسخ رسالة الملك يوسف وقَدَّم جزءاً منها لقرائه.[٤٧]

من المؤكد تقريباً أن الحاخام يهودا اللاوي كان في القرن الثاني عشر مطلعاً على هذه المراسلات، وأن قصة تهود الكيان الخزري المروية عبر «العصف الذهني للديانات التوحيدية الثلاث»، كما تظهر في مستهل كتاب الخزري، قد تمت استعارتها مع بعض التغييرات في الأسلوب والتفاصيل، من رسالة الملك يوسف.[٤٨] إضافة إلى ذلك فقد كتب الحاخام أبراهام بن دافيد، أحد مؤسسي الكبالاه في بروفانس، والذي يصغر يهودا اللاوي بعشرين سنة وعاش في القرن نفسه، عن تاريخ شرق أوروبا: «كانت هناك شعوب خزرية تهودت وإن

ملكهم يوسف بعث برسالة الى الحاخام حسداي بن شبروط أخبره فيها أنه وكل شعبه على دين الحاخامية». وأكد حاخام الكبالاه أنه قابل في مدينة طليطلة (طوليدو) تلاميذ لحاخامات صرحوا أمامه بأنهم من أبناء الخزر وأنهم مخلصون لليهودية الربانية.[٤٩]

إذا كان محو الماضي فيما يتعلق بالحميريين والبربر من الوعي العام الواسع كان محواً تاماً تقريباً، فإن صنع صفحات بيضاء من النوع «غير المرغوب» تاريخياً فيما يتعلق بالخزر كان أمراً أكثر إشكالية وتعقيداً.

فأولاً، ما زال ماثلاً في الوعي المعاصر العلماني كتاب الخزري، المؤلف الثيولوجي ليهودا اللاوي من سنة ١١٤٠ والذي كان يحظى بتقدير بالغ في التقاليد اليهودية بل وتحول الى مرجع معتمد في الثقافة الصهيونية بسبب علاقته الخاصة بالديار المقدسة.

وثانياً، إن الشهادات التاريخية الكثيرة عن مملكة الخزر كانت في ذات الوقت عربية وفارسية وبيزنطية وروسية وأرمنية وعبرية وحتى صينية، وجميعها أكدت قوة وجبروت تلك المملكة كما تحدثت عن حقيقة تهودها المفاجئ.

بالاضافة لذلك فإن المكانة التاريخية لهذه المملكة وسيرة رعاياها بعد انهيارها اشتهرتا على نطاق واسع مع ولادة الهستوريوغرافيا اليهودية في شرق أوروبا، والتي احتارت في ذلك طوال عشرات السنين. كذلك فقد تردد المثقفون الصهيونيون، الذين عكفوا على إعادة كتابة التاريخ الماضي، لفترة طويلة، حيال هذه المسألة فيما توجه بعضهم لبحثها ودراستها بالجدية التي تستحق. غير أن الاهتمام الواسع بمملكة الخزر أخذ ينحسر وكاد يتبخر تماماً مع تبلور وتجذر منظومات الذاكرة الرسمية في دولة إسرائيل، وذلك فقط بعد العقد الأول لقيامها. على الرغم من الغموض الذي اكتنف موقع تلك المملكة القروسطية البعيدة، وبالرغم عن عدم وجود لاهوتيين يمدحونها ويخلدونها كمؤلفي التناخ، إلاّ إنه توجد حول تاريخها مصادر خارجية أكثر تنوعاً وغنىً من تلك التي توفرت حول ملكوت داوود أو سليمان. وغني عن القول إن مساحة مملكة الخزر اليهودية كانت أوسع بما لا يقاس مقارنة مع أية مملكة أخرى قامت في أرض يهودا، كما أنها تفوقت في قوتها على مملكة حمير، وبالطبع على مملكة داهية الكاهنة الصحراوية.

إن قصة الخزر مثيرة، بدأت في القرن الرابع الميلادي بعدة قبائل متنقلة رافقت قبائل الهون في إجتياحها الكبير نحو الغرب، وتستمر القصة بإقامة إمبراطورية عملاقة في الوهاد القريبة

من نهر الفولجا وشمال القوقاز، لتنتهي في القرن ١٣ مع تدفق غزوات المغول التي قضت نهائياً على بقايا هذا الوجود الرسمي غير المألوف.

الخزر هم ائتلاف من العشائر القوية من أصل تركي أو هونو- بلغاري، امتزجوا في بداية استيطانهم مع السكوثيين الذين سبقوهم الى تلك الجبال والبوادي الواقعة بين البحر الأسود وبحر قزوين الذي أطلق عليه لوقت طويل اسم «بحر الخزر». [٥٠] واحتوت مملكتهم في أوجها على خليط كبير من القبائل والمجموعات اللغوية المختلفة. ومن الألانيين الى البلغاريين والمجريين وحتى السلافيين، سيطر الخزر على الكثير من الرعايا، الذين كانوا يدفعون لهم الضرائب وبذلك سيطروا على مناطق واسعة امتدت من كييف في الشمال الغربي وحتى شبه جزيرة القرم في الجنوب، ومن أعالي نهر الفولجا حتى جورجيا الحالية.

وابتداءً من القرن السادس للميلاد، ظهرت شهادات فارسية وفيما بعد إسلامية ألقت ضوءا على بداية قصة الخزر: كانوا يغيرون على المملكة الساسانية ويزعجون الساكنين على حدودها، ووصلوا في اختراقهم الى مدينة الموصل في العراق الحالي. في أيام الملك الفارسي كسرى الثاني في بداية القرن السابع للميلاد، تم التوصل الى اتفاق بواسطة عقد قران بنت ملك الخزر، والذي سمح للفارسيين ببناء حصون في ممرات جبال القوقاز، وما زالت بقايا هذه الحصون التي بنيت لصد الغزوات الخزرية قائمة حتى اليوم. وقد عرفنا من مصادر أرمنية و بيزنطية أنه في السنوات التالية عقدت مملكة الخزر حلفا مع الإمبراطورية القيصرية الرومانية الشرقية في صراعها ضد الفرس. ومن هذه المرحلة دخلت مملكة الخزر إلى التاريخ كعنصر مميز في ميزان القوى الإقليمي. وقد ذكر في كتاب المطران الأرمني سبيوس تاريخ القيصر هيركليوس من القرن السابع الميلادي: «إنهم (نبلاء من أرمينيا) ذهبوا لخدمة الخاقان الكبير ملك بلاد الشمال. وبأمر من ملكهم، الخاقان (...) زحفوا بجيش كبير من مضيق جور لنجدة ملك اليونان». [٥١]

وكان الخاقان، وهو لقب الحاكم الأعلى في مملكة الخزر، قد احتفظ بشبكة علاقات متشعبة مع الإمبراطورية البيزنطية. فيوستينيانوس الثاني، القيصر العتيد، والذي مكث في المنفى في شبه جزيرة القرم، هرب في نهاية القرن السابع الميلادي الى مملكة الخزر، وتزوج هناك أميرة خزرية تعمدت من جديد كتيودورة وتحولت لاحقاً الى إمبراطورة ذات نفوذ. ولم تكن هذه صلة الزواج الوحيدة بين المملكتين، ففي مؤلفه إدارة الإمبراطورية من القرن العاشر الميلادي، ومن بين التفاصيل الكثيرة والمثيرة التي أوردها الحاكم والكاتب قسطنطين بروفيروجنيتوس

(Porphyrogenitus, 904-959) حول تاريخ الخزر، ذكر ما يلي: «إن القيصر ليو الثالث عقد اتفاق زواج مع خاقان الخزر، أخذ بموجبه ابنته زوجة لابنه قسطنطين السادس، وجلب في ذلك العار على المملكة الرومانية وعلى نفسه، ذلك لأنه ألغى وصايا الآباء وتعامل معها باستهتار». [٥٢]

وكان التصاهر غير التقليدي بين السلالتين قد تم في سنة ٧٣٣ للميلاد، ونتج عن ذلك أن الابن المولود من هذا التزاوج أصبح قيصرا أطلق عليه ليو الخزري. هذا التصاهر كان أيضاً دُرَّة التاج في العلاقات الدبلوماسية بين المملكتين العظيمتين. وقد نجح الخزر في سلسلة طويلة من المعارك في وقف الزحف الإسلامي شمالا، وبذلك أنقذوا مؤقتا الإمبراطورية الرومانية الشرقية من تطويق خطير كان من شأنه أن يؤدي إلى انهيارها عاجلاً.

كتب المؤرخون العرب كثيرًا عن المعارك الكثيرة بين المسلمين والخزر من دون أن يتورعوا عن النقل والاقتباس عن بعضهم البعض. فعلي ابن الاثير (١١٦٠-١٢٣٣) يروي أنه «اجتمع الخزر والترك من ناحية اللان، فلقيهم الجراح بن عبد الله فيمن معه من أهل الشام فاقتتلوا أشد قتال رآه الناس، فصبر الفريقان، وتكاثرت الخزر والترك على المسلمين، فاستشهد الجراح ومن كان معه بمرج أدبيل، وكان قد استخلف أخاه الحجاج بن عبد الله على أرمينية. ولما قتل الجراح طمع الخزر وأغلوا في البلاد حتى قاربوا الموصل، وعظم الخطب على المسلمين». [٥٣]
هذا النصر حدث في سنة ٧٣٠ م لكن الرد لم يتأخر في المجيء، فبعد جهود لوجستية عظيمة ومعارك إضافية نجح الجيش العربي في دحر هذا العدو العنيد. وفي وقت لاحق قام الخليفة مروان الثاني على رأس جيوش قوية بغزو مملكة الخزر نفسها وفرض مقابل انسحابه دخول الخاقان في دين الإسلام. ووافق الحاكم الخزري على الدخول في الإسلام فعاد الجيش العربي على أعقابه الى جبال القوقاز التي ثبتت كحدود نهائية بين مملكة الخزر والعالم الإسلامي. وكما سنبين لاحقًا فإن الإسلام المؤقت للمملكة الخزرية الوثنية لم يكن ذا مغزى أو أهمية، وإن كان الكثيرون من بين رعاياها قد اعتنقوا دين النبي محمد.

كانت مملكة الخزر حسب معظم الروايات ذات سلطة مزدوجة ومحكمة جدا: حيث يوجد زعيم مقدس ذو رفعة ومهابة إلى جانب حاكم علماني ناشط. وأحمد ابن فضلان، الدبلوماسي والراوي الذي أوفده الخليفة المقتدر في العام ٩٢١ م الى بلاد البلغار بجانب الفولجا، اجتاز مملكة الخزر وترك خلفه تسجيلات نادرة عن حياة الخزر ونظامهم السياسي حيث كتب:

فأما ملك الخزر، واسمه خاقان، فإنه لا يظهر إلا في كل (أربعة

> أشهر متنزهاً)، ويقال له خاقان الكبير، ويقال لخليفته خاقان بيه، وهو الذي يقود الجيوش ويسوسها ويدبر أمر المملكة ويقوم بها ويظهر ويغزو. وله تذعن الملوك الذين يصاقبونه. ويدخل في كل يوم إلى خاقان الأكبر متواضعاً يظهر الأخبات والسكينة ولا يدخل عليه إلا حافياً.[٥٤]

الجغرافي والمؤرخ الأصطخري، الذي كتب في حوالي سنة ٩٣٢ للميلاد، زاد على هذه المعلومات تفاصيل إضافية، ولكن في هذه المرة بأسلوب تصويري وممتع أكثر:

> وأما سياستهم وأمر المملكة بهم فإن عظيمهم يسمى خاقان خزر، وهو أجل من ملك الخزر إلا أن ملك الخزر هو الذي يقيمه، وإذا أرادوا أن يقيموا هذا الخاقان جاؤوا به فيخنقونه بحريرة، حتى إذا قارب أن ينقطع نفسه قالوا له: كم تشتهي مدة الملك؟ فيقول كذا وكذا سنة، فإن مات دونها وإلا قتل إذا بلغ تلك السنة، ولا تصلح الخاقانية عندهم إلا في أهل بيت معروفين، وليس له من الأمر والنهي شيء إلا أنه يعظم ويسجد له إذا دخل إليه، ولا يصل إليه أحد إلا نفر يسير مثل الملك ومن في طبقته (. . .) ولا تعقد الخاقانية إلا لمن يدين باليهودية.[٥٥]

هناك مصادرعربية أخرى تؤكد حقيقة وجود السلطة المزدوجة في مملكة الخزر، وأن هذا الشكل من الحكم كان ناجعاً، حيث مكن من خلق هالة غامضة حول الخاقان الأكبر، فيما كان يفضل اختيار الأمير المحارب الأكثر كفاءة وأهلية لمنصب الـ «بيه» الذي كان بمثابة نائب ملك عسكري. لكن هالة القداسة التي أحاطت بالخاقان لم تمنعه من إقامة قصر للحريم يحتوي على ٢٥ زوجة و٦٠ عشيقة، إلا إنه لا يمكن تفسير ذلك كدليل إخلاص للتراث التوراتي المنسوب للملك سليمان.

كان مقر إقامة الحكام في العاصمة آتيل الواقعة عند مصب نهر الفولجا على شاطئ بحيرة قزوين. ولسوء الحظ فإن تغير مسالك روافد النهر الكبير وارتفاع منسوب المياه في البحر أديا إلى غمر المدينة التي لا يعرف مكانها الدقيق حتى الآن. وهكذا وإن كان موجوداً، فقد ضاع

التوثيق الرسمي لمملكة الخزر، الأمر الذي اضطر الباحثين إلى الاكتفاء بالمصادر الخارجية. وقد أورد ابن الأصطخري وصفاً مفصلاً في هذا الخصوص حين كتب:

> وأما الخزر فإنه اسم الإقليم، وقصبته تسمى إثل، وإثل اسم النهر الذي يجري إليه من الروس وبلغار؛ وإثل قطعتان: قطعة على غربي هذا النهر المسمى إثل وهي أكبرها، وقطعة على شرقيه، والملك يسكن في الغربي منهما؛ ويسمى الملك بلسانهم بك؛ ويسمى أيضاً باك، وهذه القطعة مقدارها في الطول نحو فرسخ ويحيط بها سور إلا أنه مفترش البناء، وأبنيتهم خركاهات لبود إلا شيئاً يسيراً بني من طين، ولهم أسواق وحمامات.[٥٦]

في الواقع لم يكن سكان المدينة بدوا رحلا ورعاة كأجدادهم، و لكن السكان تنقلوا كل سنة في فترة الربيع إلى منطقة الريف لفلاحة الأرض، وعند قدوم فصل الشتاء القارس كانوا يعودون إلى المدينة العاصمة التي تنعم بالدفء بسبب قربها من البحر. ويضيف الأصطخري قائلاً:

> يخرجون في الصيف نحو عشرين فرسخاً ليزرعوا، ويجمعون بعضه على النهر وبعضه على الصحارى، فينقلون غلاتهم بالعجل وفي النهر، والغالب على قوتهم الأرز والسمك، وهذا الذي يحمل إليهم منهم من العسل والشمع إنما يحمل إليهم من ناحية الروس وبلغار.[٥٧]

في حوزتنا أيضا شهادة للأصطخري حول مدينة أخرى: «وللخزر مدينة تسمى سمندر فيما بينها وبين باب الأبواب، لها بساتين كثيرة، ويقال إنها تشتمل على نحو من أربعة آلاف كرم إلى حدود السرير، والغالب على ثمارها الأعناب».[٥٨] ونحن نعلم أن هذه المدينة استخدمت كعاصمة للخزر قبل انتقال الحكام الى آتيل وأن إحدى أهم وسائل المعيشة لدى السكان هي الصيد البحري.

لقد اشتهر الخزر بزراعة الأرز وصيد السمك وصناعة النبيذ، مع أن الجزء الأكبر من دخل المملكة كان من الضرائب. ووقعت مملكة الخزر على طريق الحرير وسيطرت على نهري الفولجا والدون اللذين استخدما كطرق للنقل. وكان هناك مصدر دخل

آخر من الضرائب الباهظة التي فرضت على القبائل العديدة التي كانت تحت سيطرتها. كذلك اشتهر الخزر بتجارتهم المزدهرة وخاصة تجارة الفرو والعبيد، وقد مكنهم ثراؤهم الكبير من تجنيد جيش مدرب وقوي فرض هيبته على جنوب روسيا وما يعرف بشرق أوكرانيا الحالية.

تبدو روايات المؤرخين العرب لغاية الآن متطابقة فيما بينها بل وتتسق مع الشهادة الواردة في رسالة الملك يوسف، في المقابل هناك غموض معين يشوب مسألة لغة الخزر. ومن الواضح أنه سادت في ظل الاختلاط الشديد للقبائل والشعوب لهجات ولغات مختلفة، ولكن ما هي اللغة التي استخدمتها النواة الخزرية الصلبة المسيطرة في جهاز المملكة؟ كتب الاصطخري مؤكداً ما ذهب إليه البكري: «ولسان الخزر غير لسان الترك والفارسية، ولا يشاركه لسان فريق من الأمم».[59] على الرغم من ذلك يفترض معظم الباحثين أن لغة الخزر المتداولة كانت خليطا من لهجات هونية بلغارية ولهجات أخرى تعود للعائلة التركية.

في المقابل كانت لغة العبادة ولغة الاتصال والكتابة لدى الخزر هي اللغة العبرية، وهو ما لا خلاف حوله. فالوثائق الخزرية القليلة الموجودة بين يدينا تدل على ذلك، وهو ما أكده أيضاً الكاتب العربي ابن النديم الذي عاش في القرن العاشر في بغداد، بقوله: «فأما الترك والبلغر والبلغار والبرغز والخزر واللان وأجناس الصغار الأعين المفرطي البياض فلا قلم لهم يعرف سوى البلغر والتبت فإنهم يكتبون بالصينية والمنانية والخزر تكتب بالعبرانية».[60] وفي شبه جزيرة القرم وجدت كتابات بلغة ليست سامية، كتبت بأحرف عبرية، واثنان من هذه الاحرف (السين والصاد) وبسبب السيطرة السابقة للخزر على الروس وصلا كما يبدو في نهاية المطاف الى الأبجدية الكيريلية.

ولكن، لماذا لم تتبن المملكة الخزرية اللغة اليونانية أو العربية كلغة دين وتخاطب عليا؟ لماذا تحول الخزر الى يهود في الوقت الذي اعتنق فيه جميع جيرانهم الإسلام والمسيحية؟! وهناك سؤال آخر هو: متى بدأت عملية التهوّد الجماعي المذهلة لهؤلاء الخزر؟.

د - الخزر واليهودية - غزل أم قصة حب مستمرة؟

من الشهادات القليلة التي وصلت إلينا من الخزر أنفسهم، هناك الوثيقة المهمة المعروفة في الأبحاث باسم «شهادة كامبريدج». وخلافاً للموقف المتشكك إزاء رسالة الملك يوسف، فإن

الخلاف حول أصالة هذه الشهادة أقل بكثير. وكانت الرسالة باللغة العبرية التي كتبها خزري يهودي من بلاط الملك يوسف اكتشفت في الجينزا القاهرية، ونشرت في سنة ١٩١٢ ومنذ ذلك الحين ما زالت محفوظة في مكتبة الجامعة البريطانية الشهيرة.[٦١] نحن لا نعرف الكثير عن كاتب الرسالة ولا عن عنوانه ويمكن الافتراض انها صيغت للمرة الأولى في القرن العاشر للميلاد ويحتمل أن تكون رسالة جوابية أخرى على رسالة الحاخام حسداي. ومع أن النص مبتور ومشوش بعض الشيء، إلا إنه يمكن استقاء معلومات قيمة جداً منه. ومما جاء في نص الرسالة:

> (. . .) أرمينيا، ويهرب من أمامهم آباؤنا حيث لم يستطيعوا تحمل ظلم عبدة الاصنام، ويستقبلهم وزراء الخزر، الذين كانوا في البداية بلا توراة، ويبقون أيضا هم بلا توراة ورسالة. ويتصاهرون مع سكان البلاد و يختلطون بالغرباء ويتعلمون أعمالهم، ويخرجون معهم دائما في الحرب ويصبحون شعبا واحدا. وقد أجيزوا فقط باتباعهم للختان، وكان بعضهم يحافظ على حرمة السبت. ولم يكن ملك في بلاد الخزر، ولو كان ملك يشن حروبا ويحقق نجاحات لوضعوه على رأس الجيش، الى أن خرج معهم اليهود للحرب بين حين وآخر، وفي أحد الأيام تغلب أحد اليهود بحربته وأجبر الغزاة القادمين للخزر على الفرار، فنصبه رجال الخزر وزيراً للجيش في أول حكم لهم.[٦٢]

في ما بعد، يظهر وصف مشابه في سماته المركزية لذاك الموجود في رسالة الملك يوسف، حول «عصف الأدمغة» الثلاثي بين مسلم ومسيحي ويهودي، وبالطبع حول الاختيار الحكيم لليهودية. على ما يبدو فان هذا النموذج القصصي- التاريخي كان شعبيا جدا في تلك الفترة. ففي وقائع روسية قديمة يوصف اعتناق الملك فلاديمير في مملكة كييف بنفس الشكل تقريباً، وبالطبع مع حسم مختلف في نهاية النقاش. كذلك تحدث راو عربي من معاصري تلك الفترة عن تهود ملك الخزر في إثر جدل لاهوتي عاصف، ولكن حسب روايته فقد استأجر الحاخام اليهودي قاتلاً ليقوم بتسميم العلامة المسلم قبل وصول الثلاثة لـ«المنازلة» الحاسمة، و بذلك «استمال اليهودي الملك الى دينه وتهود».[٦٣]

بقية الرسالة، مثل بدايتها أيضاً، تقترح فرضية مثيرة من ناحية تاريخية عن بداية تهود الخزر:

> (. . .) ويبدأ اليهود في القدوم من بغداد ومن خراسان ومن بلاد اليونان ويتكاتفون مع رجال البلاد ويدخلون معهم في عهد إبراهيم. ويضع عليهم رجال البلاد أحد الحكماء كقاض ويلقبونه بلغة الخزر خاقان ولذلك دعي القضاة الخزر الذين تولوا بعده بخاقان. والوزير الكبير كان اسمه صبرائيل.[٦٤]

يحتمل أن يكون صبرائيل في هذه الرسالة هو اسم الملك بولان الذي عرف من رسالة الملك يوسف بعد تهوده. ومن الممكن أيضاً التشكيك في الرواية والافتراض بأن الوصف الدرامي لتهود الخزر ما هو إلاّ ضرب من الأساطير والتبشير الديني. ربما يكون الحديث عن الهجرة كحافز مهم للتهود أكثر ذي صلة هنا لفهم التاريخ الخزري. فقدوم مؤمنين يهود من أرمينيا ومن منطقة العراق ومن خراسان (جنوب شرق إيران) ومن الإمبراطورية الرومانية الشرقية شكل كما يبدو نقطة الانطلاقة لبداية عملية تهود مملكة الخزر. وقد أقصي المبشرون اليهود من خارج نطاق العقائد التوحيدية المنافسة والمنتصرة، المسيحية أو الإسلام، ووصلوا البلاد عبدة الالهات. وكما هو الأمر في أماكن اخرى حصلت فيها عملية تهود جماعي، كذلك أيضاً حصل في مملكة الخزر حيث راح المهاجرون يقنعون جيرانهم الوثنيين بعقيدتهم المفضلة. وعملية التهويد الجماعية التي بدأت في القرن الثاني قبل الميلاد مع صعود مملكة الحشمونائيم، وصلت الى أوجها في بلاد الخزر في القرن الثامن الميلادي.

ثمة تأكيد للشهادة العبرية - الخزرية عن هجرة اليهود في الأدبيات العربية أيضاً، حيث كتب المؤرخ العربي المسعودي ٨٩٥-٩٥٦ م:

> وأما اليهود فالملك وحاشيته والخزر من جنسه، وكان تهوَّدَ ملك الخزر في خلافة الرشيد، وقد انضاف إليه خلق من اليهود وَرَدُوا عليه من سائر أمصار المسلمين ومن بلاد الروم، وذلك أن ملك الروم في وقتنا هذا وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلثمائة، وهم أرمَنُوس نَقَلَ من كان في ملكه من اليهود إلى

دين النصرانية وأكرههم (. . .) فتهارَبَ خلقٌ من اليهود من أرض الروم إلى الخَزَر. [٦٥]

لقد عاش الخليفة العباسي هارون الرشيد بين السنوات ٧٦٣ و٨٠٩ م وفي تلك الأثناء حكم القيصر رومانوس الإمبراطورية الرومانية الشرقية، في منتصف القرن العاشر الميلادي، لذلك وحسب هذا المقطع بالإمكان افتراض وجود عدة مراحل للعلاقة بين مملكة الخزر والديانة اليهودية أولاها كانت في القرن الثامن الميلادي، وقد رأينا آنفاً أن الجيوش الخزرية تسللت في ذلك الوقت حتى أرمينيا بل ووصلت حتى مدينة الموصل شمال العراق. وفي تلك المناطق ما زالت تعيش حتى اليوم طوائف يهودية من بقايا مملكة حديب القديمة حيث تغلغلت داخل أرمينيا. [٦٦] ويحتمل أن يكون الخزر قد تعرفوا خلال هذا اللقاء لأول مرة على دين «يهوه» وأن يكون عدد من المؤمنين اليهود قد صاحبوا الجيش الخزري في طريق عودته الى بلاد الخزر. ونحن نعرف أن بعض المتهودين ممن يحملون أسماء يونانية سكنوا على الشواطئ الشمالية للبحر الأسود، وبشكل خاص في شبة جزيرة القرم. وفيما بعد هرب جزء منهم بعيداً عن تهديدات القياصرة البيزنطيين.

في كتابه كتاب الخزري أشار يهودا اللاوي إلى سنة ٧٤٠ للميلاد كسنة تهود الخزر، ولكن ليس هناك ما يؤكد أن هذا التاريخ هو التاريخ الصحيح. الشهادات المسيحية التي كتبت في حوالي ٨٦٤ للميلاد في غرب البلاد الفرنسية البعيدة تتحدث عن أن «جميع الخزر يؤدون الفرائض اليهودية». [٦٧] وفي فترة ما بين منتصف القرن الثامن الى منتصف القرن التاسع تبنى الخزر العقيدة التوحيدية اليهودية كعقيدة وعبادة خاصة بهم. ويمكن الافتراض أن عملية التهود لم تتم بشكل خاطف وسريع بل مرت بسيرورة طويلة ومتواصلة، وحتى في الرسالة المثيرة للجدل للملك يوسف يوصف التهود كعملية متعددة المراحل: الملك بولان اقتنع بمنطقية دين موسى وتحول إلى يهودي. ولكن الملك عوفاديا الذي لم يكن ابنه بل حفيده اعتبر التوراة «قانونا وشريعة»، وبنى الكنس والمدارس الدينية و تبنى الميشناه والتلمود. ويروى أنه أيضاً دعا الحكماء اليهود من اماكن بعيدة ليعمق ديانة الحق في وسط أتباعه.

خلافاً للتردد الذي حصل لدى جمهور الباحثين من أبناء القرن التاسع عشر، لا يوجد الآن أي خلاف حول يهودية المملكة، فقد وصلت الديانة التوحيدية الآخذة في الانتشار الى القوقاز والى مناطق الفولجا والدون، جنوب ما يعرف اليوم بروسيا، وأغوت الحكام

والتجمعات القبلية بأفضلية الإيمان بإله واحد ووحيد. وبقي السؤال: لماذا اختارت مملكة الخزر الديانة اليهودية بالذات ولم تفضل عليها الديانات التوحيدية الأخرى الأكثر يسراً في طقوسها وشرائعها؟

إذا استبعدنا التبشير الديني الحافل بالإغراء، كما ظهر سواء في رسالة الملك يوسف أو في «شهادة كامبريدج» أو في كتاب يهودا اللاوي، سيبقى لدينا تفسير سبق أن أثبت نجاعته في فهم تهود مملكة حمير: فالرغبة في البقاء مستقلة في مواجهة إمبراطوريات قوية ذات تطلعات توسعية - مثل الإمبراطورية البيزنطية الأرثوذكسية والخلافات العباسية الإسلامية - دفعت حكام الخزر الى تبني اليهودية كسلاح أيديولوجي دفاعي. فلو تبنى الخزر الإسلام مثلاً، لكانوا قد وقعوا تحت إملاءات الخليفة، ولو استمروا في التمسك بالوثنية لجعلوا من أنفسهم هدفاً للتصفية من قبل المسلمين، الذين لم يعترفوا بشرعية عبادة الأصنام، كما أن الإيمان بالمسيحية كان سيربطهم بالإمبراطوريات الشرقية لسنين عديدة. فالانتقال التدريجي من الشامانية التي سيطرت في تلك الأرجاء الى التوحيدية اليهودية ساهم في بلورة وتكريس نظام ملكي مستقر.

إن أحد أبرز جامعي الوثائق الأكثر أهمية حول الخزر هو الروسي القرائي أبراهام بيركوفيتش (Firkovitch, 1786-1874). وهو باحث مثابر، ومؤمن متعصب، ولذلك أضاف وحذف من مختلف الشهادات ومن الكتب المقدسة ومن الكتابات على القبور، وذلك من أجل خلق الانطباع بأن مملكة الخزر لم تحول ديانتها إلى الديانة اليهودية الربانية بل إلى القرائية. وهكذا وعلى الرغم من عملية الحفظ المكلفة التي قام بها، إلا إنه أحدث خللاً في مصداقية مواد كثيرة وأثار شبهات عامة. وفي نهاية الأمر تم اكتشاف ما قام به من تزييف من قبل باحثين آخرين (وبالأساس المؤرخ المهم أبراهام الياهو هركابي) وبعد معاينات نقدية تبين أن عملية التهود المتأخرة للخزر لم تكن قرائية قطعاً، حتى لو تم الافتراض أنه بالإضافة إلى اليهودية التلمودية وصلت أيضا القرائية إلى مناطق واسعة من مملكة الخزر وخاصة إلى شبة جزيرة القرم. والحقيقة أن قواعد العبادات اليهودية في بلاد الخزر كانت بشكل أو بآخر ربانية. عملية التبلور التاريخية للقرائية بدأت بشكل متأخر أكثر من بداية التحول الخزري الأول لليهودية، ولا يجب الافتراض أنها استحوذت في نهاية الأمر على قلوب الجميع. جدير بالذكر أنه في فترة تهود مملكة الخزر كانت نسخ التلمود نادرة جداً الامر الذي مكن الكثير من المتهودين من الرجوع الى عادات وطقوس سابقة، مثل عملية تقديم القرابين من قبل الكهنة. وفي بانغوريا (Phangoria)،

الواقعة في شبه جزيرة القرم، تم العثور على بقايا جثمان كان يرتدي ملابس جلدية بأسلوب لباس خدام الهيكل الأورشاليمي، مثلما وصف، كما هو معروف، بدقة في التناخ.

لكن إحدى المآثر، التي تميزت بها المملكة اليهودية الشرقية والتي تحظى بالمديح حتى اليوم، هي التعددية في العبادات، واستمرار الشامانية وتعدد الآلهات القديم، والتي كانت رائجة في تلك المنطقة. وقد كتب المسعودي لقرائه: «ورَسمُ دار مملكة الخزر أن يكون فيها قضاة سبعة: اثنان منهم للمسلمين، واثنان للخزر يحكمان بحكم التوراة، واثنان لمن بها من النصرانية يحكمان بحكم النصرانية، وواحد منهم للصقالبة والروس، وسائر الجاهلية يحكم بأحكام الجاهلية وهي قضايا عقلية». [٦٨]

وتشير معارفنا المرجحة إلى أنه تحت مظلة مملكة الخزر عاش معاً اليهود والمسلمون والنصارى وعبدة الأصنام وقامت الكنس والمساجد والكنائس بجوار بعضها في مدنها المركزية. كما أن ابن حوقل الذي كتب في ٩٧٦ للميلاد أكد ذلك في انطباعاته عن سمندر: «وكان يسكن هذا البلد المسلمون وطبقات أهل الملل والوثنيون (. . .) وكان بسمندر مساجد وبِيَع وكنائس». [٦٩] أما ياقوت الحموي (١٢٢٩- ١٧٧٩) الذي استند إلى شهادة ابن فضلان قد ذكر في كتابه:

> وللمسلمين في هذه المدينة (آتيل) مسجد جامع ويحضرون فيه أيام الجمع وفيه منارة عالية وعدة مؤذنين. فلما اتصل بملك الخزر في سنة ٣١٠ (٩٢٢ للميلاد) إن المسلمين هدموا الكنيسة التي كانت في دار البابونج أمر بالمنارة فهدمت وقتل المؤذنين وقال: لولا أني أخاف أن لا يبقى في بلاد الإسلام كنيسة إلا هدمت لهدمت المسجد. [٧٠]

تغلب التضامن اليهودي أحيانا على مبدأ التسامح الديني، رغم أنه لم يلغه كليا. ولكن، عندما اضطهد اليهود في الإمبراطورية البيزنطية، في فترة حكم القيصر رومانوس، كانت ردة فعل الملك يوسف إلحاق الأذى بخزريين ضعفاء. وبالرغم عن ذلك، ومثل مملكة الأندلس المسلمة، وضع الخاقانيون نموذجاً توحيدياً متساهلا يختلف كلياً عن الأجواء التي ميزت الحضارة المسيحية في تلك الفترة، وهو منفصل بشكل واضح عن الإيتوس الـ «توتاليتاري» الذي ميز مملكة الحشمونائيم، وبموجبه فإن مسلمين ومسيحيين خدموا في جيش الخاقان حتى أنهم جنبوا من خوض معارك شارك في جانبها الآخر أبناء عقيدتهم.

تؤكد «شهادة كامبريدج» أن المعلومات التي وردت أيضاً في رسالة الملك يوسف حول أن اسماء الخاقانات كانت عبرية. وفي رسالة الملك تم ذكر أسماء مثل حزكيا، منشيه، يتسحاك، زفولون، مناحيم، وهارون. وفي الوثيقة الموجودة في المكتبة البريطانية يظهر اسما بنيامين وأهرون باعتبارهما ملكين، الأمر الذي يدعم مصداقية رسالة الملك يوسف ولو بشكل جزئي.

كتب مؤلف «شهادة كامبريدج» أيضاً «يقولون في بلادنا إن آباءنا كانوا من سبط شمعون لكننا لسنا واثقين من حقيقة الامر». [71] إن التطلع السائد لدى المتهودين نحو البحث بأية وسيلة عن صلة انتساب مباشرة لآباء الميثة التناخية لم يغب أيضاً عن الخزريين الذين اعتبروا أنفسهم دائماً يهودا من سلالة أسباط إسرائيل. وقد صار الوعي الديني أكثر فأكثر حاسماً لدى أبناء المتهودين وتغلب بمرور الزمن على الهويات القبلية السابقة المرتبطة بعبادة الآلهات. صارت هذه الطقوس كريهة في نظر التوحيديين الجدد والفخورين طبعاً بالمتخيل التاريخي الهوياتي بين أبنائهم. لذلك، اعتبرت المملكة ذاتها كيهودية أكثر من خزرية وهكذا ذكرت في ملاحم شعرية روسية من تلك الفترة: ليست تلك بلاد الخزر بل بلاد اليهود -Zemlya Zhidovskaya- هي التي أخافت الجيران السلافيين.

إن التعطش الى نسب مقدس ولد أيضاً سمات وبوادر ثقافية جديدة، فمن بين قائمة الملوك الذين ورد ذكرهم في رسالة الملك يوسف يظهر الاسم «حانوكا». وفي «شهادة كامبريدج» ذكر اسم قائد عسكري يدعى «بيساح». هذا الميل لحمل أسماء الاعياد اليهودية لم يظهر في التناخ ولا في مملكة الحشمونائيم، ولم يظهر له أثر ايضاً في مملكة حمير وأتباعها أو في أوساط يهود شمال إفريقيا البعيدة. فيما بعد، ستنتقل هذه الأسماء غرباً صوب روسيا، بولندا وحتى ألمانيا.

على الرغم من كل ذلك ما زال السؤال الملح: هل كان اليهود يشكلون غالبية المؤمنين التوحيديين في مملكة الخزر؟ هنا تختلف الروايات. بعض المؤلفين العرب يرون أن اليهود الخزر كانوا اقلية سلطوية نخبوية. فالاصطخري ذكر مثلاً «وأقل الفرق اليهود، وأكثرهم المسلمون والنصارى، إلا أن الملك وخاصته يهود». [72] وأكد آخرون أن جميع الخزر كانوا من اليهود، وكتب ياقوت الحموي نقلاً عن ابن فضلان، المصدر الاكثر مصداقية في تلك الفترة، أن «الملك وخاصته يهود». [73] وأكد المسعودي «وأما اليهود فالملك وحاشيته والخزر من جنسه». [74] ومن المحتمل أن تكون القبيلة الخزرية الكبيرة قد تهودت جميعها تقريباً، في المقابل تهودت قبائل أخرى بصورة جزئية، واعتنق الكثير منهم الإسلام والمسيحية أو بقوا من عبدة الأصنام.

كم كان عدد الخزر المتهودين؟ لا يملك البحث أي تقديرات يمكن اقتراحها في هذا الخصوص. إن إحدى المشاكل الصعبة في التاريخ هي أننا دائماً نعرف أقل مما يجب عن العقيدة الروحية لـ «شعب البلاد». في القسم الأعظم من الهستوريوغرافيا اليهودية التقليدية، وكذلك في جزء مهم من الأبحاث السوفييتية القومية، كان من المعتاد، كما سيتبين لاحقاً، التوكيد مراراً على أن التهود اقتصر على السلالة الملكية وطبقة النبلاء العليا فقط، وأن جموع الخزر البسطاء كانوا وثنيين أو فضلوا اعتناق الإسلام. جدير بالذكر أنه في القرون ٨ و٩ و١٠ ميلادية لم تكن طبقة الفلاحين الأوروبية قد تنصرت بأكملها بعد، وكانت الديانة المسيحية هشة عند «نزولها» إلى الطوابق «السفلى» لسلطة رجال الدين في العصور الوسطى. في المقابل، من المعلوم أن العبيد في الديانات التوحيدية القديمة اضطروا دائماً تقريباً إلى اعتناق ديانة أسيادهم. الخزر الأثرياء الذين كانوا يمتلكون عدداً كبيراً من العبيد لم يشذوا في سلوكهم عن هذه القاعدة (وقد ورد ذلك بشكل صريح في رسالة الملك يوسف). كذلك فإن الكتابات المنقوشة على أضرحة قبور كثيرة في مناطق الخزر سابقاً تشهد على الانتشار الواسع للعقيدة اليهودية، وإن كانت قد لازمت هذه الكتابات «انحرافات» سنكريتية بارزة.[٧٥]

لقد تمسكت مملكة الخزر باليهودية فترة طويلة من الزمن والتقديرات تتراوح بين مائتين الى أربعمائة سنة. وبالتالي يمكن الافتراض أن العبادة والعقيدة اليهودية لم تنحدر ولو بشكل جزئي «من الأعلى» باتجاه الطبقات الأوسع. وفي الواقع يمكن التخمين بأن هذه اليهودية لم تكن اليهودية الشرعية بكل نقائها وتفاصيلها، لكن جزءاً من التعاليم والطقوس التعبدية على الأقل شمل قطاعات لا يستهان بها، وإلا لما كانت الديانة اليهودية لتحظى بهذا الاهتمام الواسع في كل المنطقة، وبعدد لا بأس به من المحاكاة. نحن نعرف مثلاً، ان تغيير الديانة الى اليهودية حدث أيضاً لدى أبناء القبائل اللانية، الناطقين بلهجات إيرانية والذين عاشوا شمال جبال القوقاز تحت حماية الخزر. في «شهادة كامبريدج» ذكر أنه في واحدة من الحروب الكثيرة التي خاضها الخزر ضد جيرانهم «فقط ملك اللان قام بمساعدة (رجال الخزر) لأن قسما منهم كانوا يحافظون على توراة اليهود».[٧٦]

هذا ما حصل أيضاً مع قبيلة الكابارين الكبيرة التي انفصلت عن الخزر وانضمت إلى المجريين في ترحالهم نحو الغرب. وقد كان المجريون، وهم آباء الهنغاريين المعاصرين، يتبعون قبل هجرتهم إلى وسط أوروبا، السلطة الخزرية. أما الكاباريون الذين كانوا جزءاً من شعب

الخزر فقد تمردوا لأسباب غير واضحة على الخاقان والتحقوا بالمجريين وغادروا معهم بلاد الخزر. ونحن نعلم أنه كان بينهم عدد غير قليل من المُهَوَّدين كما أن حضورهم وتأثيرهم في صيرورة مملكة هنغاريا ونشوء التجمع اليهودي فيها كان له شأن وأهمية.[٧٧]

بالاضافة لرسالة الملك يوسف ولـ «شهادة كامبيردج» الطويلة، هناك وثيقة خزرية أخرى أحضرت من المحفوظات في القاهرة، وجدت أيضاً في الجامعة البريطانية وتم الكشف عنها فقط في العام ١٩٦٢، وتشهد على انتشار اليهودية في مناطق نفوذ الخزر السلافية.[٧٨] في حوالي ٩٣٠ للميلاد، أرسلت رسالة من كييف وبها طلب مساعدة ليهودي من سكان المكان واسمه يعكوف بن حانوكا، والذي لسوء حظه كان قد أشهر إفلاسه. وقد وقعت الرسالة بأسماء عبرية نموذجية وأسماء خزرية - تركية والتي تمثل جميعها «سكان كيوب» (كييف). وقد أضيف الى الرسالة أيضاً إمضاء بأحرف تركية يقول «قرأت». هذه الرسالة تشهد بالتأكيد على الوجود القديم للمتهودين الخزر في المدينة التي تحولت بسرعة إلى عاصمة المملكة الروسية الأولى. بل ومن المحتمل أيضاً ان يكون أجداد هؤلاء اليهود هم الذين أقاموها لأن مصدر اسم كييف هو من إحدى اللهجات التركية، وليس صدفة أنه يوجد داخل أسوار البلدة القديمة للمدينة مدخل واسع أطلق عليه اسم «باب اليهود» الذي وصلوا عبره الى حي سكني «يهودي» وحي آخر اسمه «خزر».[٧٩]

هناك مصدر مبكر آخر يشهد على التهود الجماعي للخزر وهو مصدر «قرائي». ففي سنة ٩٣٧ للميلاد كتب يعكوف كركساني، وهو رحالة مثقف عرف جيداً المناطق المجاورة لبلاد الخزر، تفسيراً بالآرامية لآية من سفر التكوين: «ليفتح الله ليفت» (الإصحاح التاسع، ٢٧) ورد فيه «هذا هو قصد الكلمات: ويسكن في خيام سام، دلالة على السمو والتفوق. جميع المفسرين يعتقدون أن ذلك ينطبق على الخزر الذين تهودوا».[٨٠]

إن هذه الشهادة القرائية تبين لنا أن التهود لم يكن مجرد فانتازيا «شرقية» للمثقفين العرب. وفيما عدا اهتمام حسداي بن شبروط أو ملاحظات رئيس القضاة، فقد ورد ذكر الخزر ايضاً لدى سعيد الفيومي (الحاخام سعاديا غاؤون) الذي عاش كما هو معلوم في بغداد. وقد رأينا في الفصل السابق أنه حزن لتأسلم اليهود في الديار المقدسة. فهل اغتبط لتهود مملكة كاملة كتعويض؟ يمكن الافتراض أنه كان متشككاً تجاه اليهود الجدد الذين ظهروا في الشمال البعيد من بابل، أتباع دين موسى، وهم محاربون أقوياء، يركبون الخيول، يعدمون أحياناً ملكهم ونشطون جداً في تجارة العبيد. إن التخوف من أن هؤلاء اليهود «المتوحشين» لم

يقبلوا كل ما أتت به التوراة وكل وصايا التلمود ردع على ما يبدو العدو الأيديولوجي اللدود للقرائين. وفي كتاباته من القرن العاشر تحدث عن تهود الخزر كأمر مفروغ منه وذكر مرة واحدة الخاقان، كما تحدث بشكل عابر عن يهودي يدعي يتسحاك بار ابراهام والذي سافر للاستيطان في بلاد الخزر.[81]

في فترة لاحقة، في بداية القرن الثاني عشر تقريباً، قرر الحاخام فتاحيا من ريغنسبورغ السفر من مدينته في ألمانيا الى بغداد، وفي طريقه مرّ في كييف وشبه جزيرة القرم ومناطق مختلفة كانت جزءاً من ملكة الخزر التي كان نفوذها قد تراجع وانحسر كما يبدو. وفي مذكراته عن هذه الرحلة، والتي كتبها أحد تلاميذه، نجد التقرير التالي:

> في بلاد الكدر وبلاد الخزر، هناك عادة تقوم النساء بموجبها بالندب والبكاء طوال الليل والنهار على آبائهن الذين ماتوا (. . .) وفي بلاد الكدر لا يوجد يهودي واحد، ويوجد هناك أجناس قال لهم الحاخام فتاحيا لماذا لا تؤمنون بأقوال الحاخامات؟ قالوا لأن آباءنا لم يتعلموا. وفي مساء السبت يقطعون الخبز الذي يأكلون في السبت ويأكلون في الظلام ويجلسون في مكان واحد طوال اليوم ولا يصلون بل ينشدون. وعندما حدثهم الرابي فتاحيا عن الصلاة وبركة الطعام استحسنوا ذلك وقالوا لم نعلم ما هو التلمود.[82]

إن وصف هذه الرحلة يعزز الفرضية حول وجود القرائية في المنطقة أو ربما يشير إلى توليفة يهودية غير محددة البتة كانت منتشرة في تلك السهوب. ولكن لاحقاً، عند وصوله لبغداد، ذكر فتاحيا رواية مختلفة:

> وظهر ملاك في الحلم لسبعة ملوك ماشك وأخبرهم أن يتركوا دياناتهم وقوانينهم ويتبعوا ديانة موسى بن عمرام وإن لم يفعلوا ذلك سيدمرون بلادهم، ولبثوا حتى بدأ الملاك بتدمير بلادهم وتهود ملوك ماشك وكل بلدهم وبعثوا الرئيس مدرستهم الدينية أن يرسل اليهم تلاميذ حاخامات وكل من هو فقير يذهب إليهم ليعلمهم هم وابناؤهم التوراة والتلمود البابلي. ومن أرض مصر يذهب تلاميذ

ليعلموهم. وقد رأى المبعوثون ومن يذهبون لقبر يحزقئيل عندما سمعوا عن المعجزات والصلوات المستجابة لهم هناك.[٨٣]

متىٰ دمرت الإمبراطورية الخزرية الواسعة؟ اعتقد الكثيرون في الماضي أن ذلك حصل في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي. فإمارة كييف التي انبثقت عنها مملكة روسيا الأولى كانت على مدى السنين بلداً إقطاعياً تابعا لحكام مملكة الخزر. وفي القرن العاشر الميلادي قويت هذه الإمارة وعقدت حلفاً مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية وهاجمت جيرانها الخزر الأقوياء. وفي سنة ٩٦٥م (أو٩٦٩) هاجم سفياتوسلاف أمير كييف مدينة سركل الخزرية التي أطلت على نهر الدون واحتلها بعد معركة طاحنة. وقد شكلت سركل، وهي مدينة محصنة شيدت بمساعدة مهندسين من الإمبراطورية البيزنطية، معقلاً إستراتيجياً مهماً في الإمبرطورية اليهودية ولذلك كان سقوطها بداية لضعف تلك الإمبراطورية. ولكن خلافاً لآراء سائدة فإن سقوطها لم يشكل نهاية مملكة الخزر.

لا تتوفر لدينا معرفة مؤكدة بشأن مصير مدينة العاصمة أتيل، إذ تتوفر لدينا شهادات متناقضة. فبعض المصادر العربية تؤكد خرابها، فيما يؤكد آخرون بقاءها حتى بعد الهزيمة أمام الروس. وبما أن معظمهما كان مبنياً من الأكواخ والخيم فمن المحتمل أنها بنيت من جديد. عموماً فإن التطورات في المنطقة أدت الى أنه في منتصف القرن العاشر كفت مملكة الخزر عن لعب دور الهيمنة في المنطقة. فقد وسع فلاديمير، الابن الأصغر لسفياتوسلاف، حدود سلطته حتى شبه جزيرة القرم، وقام بخطوة مهمة أثرت على مستقبل روسيا بإعلان اعتناقه للمسيحية. وقد ساهم تحالفه مع الإمبراطورية الرومانية الشرقية في فك تحالف الأخيرة مع مملكة الخزر، وفي سنة ١٠١٦ غزا جيش بيزنطي - روسي موحد المملكة اليهودية منزلاً بها مجدداً ضربة قاسية.[٨٤]

أصبحت الكنيسة الروسية منذئذٍ تخضع لسلطة بطريرك القسطنطينية، لكن هذا الحلف المقدس الجديد لم يدم لوقت طويل. ففي العام ١٠٧١م أباد السلاجقة، وهم قبائل آخذة في التقوي من أصل تركي، جيش القيصرية الضخم، وفي نهاية الأمر، تفككت أيضاً المملكة الروسية الكييفية. ولا نعلم الكثير عن مصير المملكة الخزرية في تلك الفترة، أي في نهاية القرن الحادي عشر. وقد ورد هنا وهناك ذكر محاربين خزر كانوا يخدمون في جيوش آخرين، لكننا لم نسمع شيئاً تقريباً عن المملكة ذاتها. وعجل انهيار الخلافة العباسية في ذلك الوقت، وهو

ما سرعت فيه ضربات السلاجقة، بنهاية العصر الذهبي الفكري الذي ازدهر فيها، وهكذا صمتت معظم السير التاريخية العربية.

لقد صعدت إمبراطوريات وانهارت أخرى على مر التاريخ، وقد تمتعت الديانات التوحيدية كما ورد في الفصل الأول بطول نفس أكبر وأكثر استقراراً. ومنذ انهيار المجتمعات القبلية وحتى العصر الحديث كانت الانتماءات الدينية أكثر أهمية لبني البشر من الانتماء الواهن للإمبراطوريات، الممالك أو الإمارات. وقد قبرت المسيحية خلال مسيرتها التاريخية الظافرة العديد من الأنظمة السياسية، وهو ما ينطبق أيضاً على الإسلام. فلماذا لا ينطبق ذلك على اليهودية؟ فهي ظلت قائمة بعد سقوط مملكة الحشمونائيم وانهيار مملكتي حديب وحمير وبعد هزيمة داهية الكاهنة. كما أنها بقيت في ظل الإمبراطورية اليهودية الأخيرة التي امتدت بين بحر قزوين والبحر الأسود.

إن انحسار السلطة السياسية لمملكة الخزر لم يُؤد الى انهيار اليهودية في المدن المركزية أو في فروعها التي امتدت عميقاً الى المناطق السلافية. ففي حوزتنا شهادات تؤكد استمرار التواجد اليهودي في تلك المناطق. وليس من شهادة فتاحيا فقط نعلم بأن اليهود ظلوا يتمسكون بعقيدتهم في الجبال والصحاري وعلى ضفاف الانهار وفي شبه جزيرة القرم. فطبقا لشهادات مسيحية، كان هناك مؤمنون من أبناء دين موسى ما زالوا يعيشون في أماكن مختلفة.[٨٥]

ولكن إذا كانت الحروب الداخلية في مناطق السهوب الواقعة بين بحر قزوين والبحر الأسود وجبال القوقاز لم تؤد إلى محو مجتمعات وديانات محواً تاماً، فقد نجحت موجات الغزو المغولية بقيادة جنكيز خان وأبنائه في مطلع القرن الثالث عشر في كنس كل ما هو قائم في تلك الأرجاء، وخلط المورفولوجيا السياسية والثقافية وحتى الاقتصادية في كل أنحاء غرب آسيا وشرق أوروبا. وقد قامت في ظل «القبيلة الذهبية» ممالك جديدة، وكما يبدو أيضاً مملكة خزرية صغيرة، لكن المغول لم يدركوا كفاية متطلبات فلاحة الأرض في المساحات الشاسعة التي احتلوها ولم يعبأوا بمستقبل وسائل المعيشة الأساسية في المناطق الخاضعة لسيطرتهم. وأدى إنهيار شبكة الري التابعة للأنهر الواسعة في زمن الاحتلال، وهي شبكة كانت الأساس لإنتاج الأرز وزراعة العنب، إلى نزوح جماعي أفرغ طوال مئات السنوات تلك البراري والسهول من قسم كبير من قاطنيها. وكان بين النازحين أيضاً كثيرون من الخزر اليهود الذين اتجهوا سوية مع جيرانهم صوب غرب أوكرانيا ووصلوا حتى مناطق بولندا وليتوانيا. وفقط

الخزر الذين كانوا قاطنين في جبال القوقاز نجحوا نسبيا في البقاء متشبثين بأرضهم التي كانت فلاحتها تعتمد على الزراعة البعلية. بعد النصف الأول من القرن الثالث عشر لم يعد هناك ذكر لمملكة الخزر، التي باتت كما يبدو صفحة مطوية في مجاهل التاريخ.[٨٦]

هـ - البحث الحديث في الماضي الخزري

كتب عن الخزر في حينه إيزاك يوست، وهو ما فعله أيضاً في وقت لاحق معاصرنا هاينريخ غريتس. كانت شظايا «الذاكرة» الخزرية التي كان من الممكن الوصول إليها في القرن التاسع عشر رسائل حسداي ويوسف. وعلى الرغم من الفوارق العميقة في العواطف والأحاسيس القومية للمؤرخين البارزين إلا إنهما تقاسما معاناة الاستعلاء الألماني على ثقافة أوروبا الشرقية وخاصة على اليهود فيها. فضلاً عن ذلك فإن بحوثهما وأعمالهما المتعلقة باسترجاع حياة اليهود تركزت بالأساس حول تجلياتها ومظاهرها الروحية. ولشحة الحضور الخزري لم تكن هناك فرصة في ترك انطباع لدى المثقفين الألمانيين. لم يثق يوست بمصداقية رسالة الملك يوسف أما بالنسبة لغريتس، المسهب في الوصف بكتاباته، فقد كان الخزر قبل تهودهم يزاولون «عبادة الأصنام والوثنية (. . .) وكانت طقوسهم الدينية مرتبطة بالشهوانية الجنسية والزنا».[٨٧] وكان هذا المؤرخ اليهودي يسوغ بذلك مجدداً أسباب المحو المستمر للماضي في مسيرة المتهودين الطويلة والتي ملأها دون توقف «الشعب المختار».

في الطريقة الوضعية الأساسية التي اتبعها، عبر غريتس عن ثقته بصحة الرسائل المتبادلة بين حسداي والملك، بالضبط مثلنا اعتمد على مصداقية كل قصص التناخ. ويبرز للنظر للحظة أن فخراً يملأ كتاباته بسبب القوة الرسمية الكبيرة للخزر اليهود، وهو مقتنع أيضاً أن الديانة اليهودية قد تغلغلت عميقاً في أوساط الجماهير. وفي نهاية الأمر، فقد تعاطى غريتس مع مسألة تهود الخزر كظاهرة عابرة وعديمة الأهمية وبالتالي لم يكن لها أي تأثير على «تاريخ إسرائيل».[٨٨]

ولكن إذا كان مؤرخو بلاد «الأشكناز» لم يولوا أهمية كبيرة للخزر فإن الأمر لم يكن كذلك بالنسبة للباحثين من شرق أوروبا. في روسيا، أوكرانيا، وبولندا كان الاهتمام كبيرا بوجود المملكة اليهودية المفقودة، وخاصة في أوساط المثقفين الروس- اليهود وكذلك لدى الروس غير اليهود. في العام ١٨٣٤ نشر و. و غريغورييف، أحد رواد مدرسة علوم الشرق في سان بطرسبورغ، بحثا عن الخزر أكد فيه قائلاً: «كان الشعب الخزري ظاهرة غير عادية في

العصور الوسطى، وذلك بكونه محاطا بقبائل بدائية متنقلة، إذ كان يتمتع بكل مزايا الشعب المتحضر: ادارة منظمة، تجارة مزدهرة وجيش دائم (. . . كانت مملكة الخزر) نجما ساطعاً لمع في أفق أوروبا الضبابي». [٨٩] إن فرضية أن القومية الروسية رأت النور الأول في مملكة يهودية لم يكن غريبا في بداية القرن التاسع عشر. وفي أعقاب هذا البحث الريادي زاد الاهتمام بمملكة الخزر حيث أخذ مؤرخون آخرون ينشرون أبحاثاً عن هذه القضية انطلاقاً من توجه متعاطف يميل إلى تعظيم الماضي الخزري. في تلك الفترة لم تكن القومية الروسية موجودة فعلياً، ولذلك كان من الممكن أن يكون الروس كرماء تجاه الجيران القدماء للسلافيين الشرقيين.

أثارت هذه الأبحاث اصداء مختلفة وصلت أيضاً الى الشارع اليهودي. ففي العام ١٨٨٣ وفي كتاب اختبار الورِع ليوسف بيرل، الذي احتوى على ٤١ (رسالة) كتبها حاخامات تناولوا جوانب مختلفة من حياة اليهود، ورد أيضاً ذكر الخزر. [٩٠] وقد ناقشت الرسالة رقم ٢٥ الشكوك التي كانت سائدة في الماضي تجاه حقيقة تهود مملكة الخزر، والإقرار العلمي في الحاضر بصحة المعلومات المتضمنة في رسالة حسداي (لكن ليس في رسالة الملك يوسف). وفي الرسالة الجوابية لـ «حاخام» آخر يعبر المؤلف عن سروره بحقيقة الوجود التاريخي للخزر. [٩١] كذلك فإن الاهتمام بمملكة الخزر لم يتوقف طوال القرن الـ١٩ بل وازداد أكثر في النصف الثاني منه.

ففي العام ١٨٦٧ مثلا صدر كتابان تناولا بشكل مباشر وغير مباشر الماضي الخزري: المُؤَلَّف القصير ليوسف يهودا لرنر والذي صدر بعنوان الخزر، فيما حمل الكتاب الثاني عنوان اليهود ولغة السلاف لأبراهام أ. هركابي. [٩٢] أبدى لرنر ثقة كاملة بالمراسلات العبرية واعتمد عليها بدون نقدية زائدة. وقد عرف أيضاً جزء من كتب التاريخ العربية واستعان بها لاستكمال الاستعادة التاريخية. ولكن الأمر الملفت في كتابه هو رفضه لتأريخ عملية سقوط المملكة الخزرية في سنة ٩٦٥ م. ففي شبه جزيرة القرم حسب ما يقول استمرت في البقاء مملكة يهودية وقف على رأسها ملك باسم دافيد. وفقط في سنة ١٠١٦ م مع ظهور الاحتلال البيزنطي انهارت السلطة اليهودية المستقلة وتحولت الطائفة اليهودية الكبيرة إلى القرائية. [٩٣] ودافع لرنر في نهاية مؤلفه عن استنتاجات أبراهام بيركوفيتش الذي اتهم من قبل باحثين آخرين بتزييف وتحريف العناوين عن قبور يهودية، وهذا ما يدعم الاعتقاد بأن لرنر نفسه جاء من خلفية قرائية.

كان أحد المنتقدين اللاذعين لبيركوفيتش والنظرية القرائية كما هو معلوم ابراهام أ. هركابي، من أوائل المؤرخين اليهود في روسيا. وهركابي، الذي عُين سنة ١٨٧٧ رئيساً لقسم الآداب

اليهودية والمخطوطات اليدوية الشرقية في المكتبة العامة القيصرية في سان بطرسبورغ وأشغل هذه الوظيفة حتى وفاته، كان باحثاً حذراً ومثابراً. ويعتبر مؤلفه اليهود ولغة السلاف وأعماله الاخرى عن الخزر - وخاصة قصص الرواة اليهود عن الخزر و المملكة الخزرية الذي لم يترجم للعبرية - من الأبحاث والدراسات الموثوقة. وتؤكد مؤلفاته أنه عاش في مملكة الخزر يهود كثيرون تمسكوا، حسب رأيه، باليهودية الربانية. وهركابي هو الذي اكتشف سنة ١٨٧٤ في مجموعة بيركوفيتش الصيغة المطولة لرسالة الملك يوسف، كما أن إلمامه الواسع بتقاليد وآداب الشرق جعل منه أحد أهم الباحثين في توضيح المسألة الخزرية. وقد عمل الى جانبه المستشرق اليهودي المتنصر دانيئيل أبراموفيتش حولسون (١٨١٩-١٩١١) والذي خاض معه نقاشات حادة. [٩٤]

عندما وطد دوفنوف مكانته في ساحة الهستوريوغرافيا اليهودية كانت قد تراكمت مواد كثيرة عن مملكة الخزر. ففي العام ١٩١٢ نشرت كما أسلفنا «شهادة كامبريدج»، كما رجح الميل في النصف الأول للقرن العشرين نحو اعتبار مراسلات حسداي- يوسف توثيقاً ذا مصداقية، على الرغم من التنقيحات والتعديلات الكثيرة التي أجريت عليها. وفي كتابه المطول تاريخ شعب العالم أفرد دوفنوف حيزاً واسعاً نسبياً لمملكة الخزر، وذلك بالمقارنة مع الاهتمام المحدود الذي أولاه لها سابقاه، يوست وغريتس. [٩٥] وقد استعرض دوفنوف بالتفصيل تطور المملكة ووصف بشكل تصويري عملية التهود الطوعية استناداً لروايات الملك يوسف، مولياً ثقته لمعظم التأرخة العربية. وقد دُهش دوفنوف أيضاً، مثل غريتس، إزاء قوة مملكة الخزر، لكنه لم يغفل التأكيد على ان الطبقات العليا فقط قد تهودت بينما ظلت الطبقات المتوسطة والدنيا من عبدة الأصنام والمسلمين أو المسيحيين. وفي ملحق خاص للسرد العام أضاف دوفنوف تحليلا ببيليوغرافيا مفصلاً وشدد على أن مسألة الخزر تعتبر «واحدة من المسائل الأعوص في تاريخ الشعب اليهودي». [٩٦] ولكن لماذا تعتبر قصة الخزر معقدة أكثر من فصول أخرى في تاريخ اليهود؟ لم يبين دوفنوف ذلك، لكن ظهرت حيرة معينة في كتابات هذا المؤرخ، لم تنجل أسبابها بوضوح للقارئ. من الممكن فقط طرح تقدير لمصدرها، وهو أن الخزر الغامضين لم يكونوا تماماً «الأحفاد الإثنيين- البيولوجيين لشعب إسرائيل» وبالتالي فإن حكايتهم غريبة لما وراء الرواية اليهودية.

من جهتها شجعت السلطة السوفييتية، في مراحلها الأولى، البحث في قضية الخزر، حيث تداعى مؤرخون شبان ليعملوا بحماس في البحث عن الماضي قبل الرسمي للتاريخ

الروسي. ومن سنوات العشرين الأولى وحتى النصف الثاني من عقد الثلاثينيات ازدهر العمل الهستوريوغرافي والذي لم يتورع عن تغليف الاستنتاجات والمعطيات بمثالية متملقة. ونبع حماس الباحثين الروس من حقيقة أن الإمبراطورية الخزرية لم تخضع لسلطة الكنيسة الأرثوذوكسية، بل وكانت متسامحة ومفتوحة لكل الديانات. حقيقة أن مملكة الخزر كانت مملكة يهودية لم تزعج الباحثين، لا سيما وأن الكثيرين منهم، وعلى الرغم من ماركسيتهم المعلنة، أتوا من خلفية يهودية. فإذا كان من الممكن مزج القليل من الفخر اليهودي مع روح الأممية العمالية، الفوق قومية بأسسها، فلا بأس بذلك. غير أن أبرز هؤلاء الباحثين لم يكونوا بالذات من اصل يهودي.

نشر بافل كوكوفستسوف (Kokovstsov) في العام ١٩٣٢ جميع «الشهادات العبرية - الخزرية» في طبعة نقدية منهجية، وعلى الرغم من تحفظاته على مدى مصداقية جزء منها فإن مجرد النشر شجع البحث كما شجع الحفريات الأثرية في منطقة نهر الدون الأسفل. والعالم الأثري الشاب الذي كان على رأس البعثة هو ميخائيل أرتامونوف (Artamonov, 1898-1972) والذي نشر في العام ١٩٣٧ استنتاجاته في مدونات التاريخ القديم للخزر.[٩٧] هذا المؤلف جاء استمراراً للتقاليد الروسية والسوفيتيية المؤيدة للرواية الخزرية التي تمجد الملوك القدماء الذين احتضنوا وآزروا روسيا الكييفية الوليدة.

إن الاهتمام السوفيتي الواسع بمملكة الخزر والأهمية التي أعطيت لها في تاريخ جنوب شرق أوروبا انعكسا أيضاً على أعمال باحثين يهود من خارج الاتحاد السوفيتي. فبين الحربين العالميتين، على سبيل المثال، كرس المؤرخ اليهودي - البولندي المرموق يتسحاك شيفر (Schipper, 1884-1943) فصولا عديدة من كتبه لتاريخ الخزر. بارون أيضاً قرّرَ التوقف مطولاً أمام هذه الظاهرة في مؤلفه الضخم. وإذا كان الماضي الخزري قد ظهر لدى دوفنوف كفصل مشروع في تاريخ «الشعب اليهودي»، فقد تحولت المسألة بشكل مفاجئ، في مؤلف بارون، الذي كتب في النصف الثاني من عقد الثلاثينيات، إلى مسألة بالغة الأهمية.

على الرغم من نظرة التمركز العرقي الأساس لدى لبارون، إلا إنه لا يتردد في محاولة حل «اللغز» الخزري وضفره في تسلسل تاريخ «الشعب اليهودي». ولذلك فقد انطلق من الفرضية القائلة إن المسألة تكمن في هجرة اليهود المكثفة إلى بلاد الخزر والتي حولت سكانها إلى مجتمع خزري - يهودي مختلط، حسب تعبيره.[٩٨] بالإضافة الى ذلك فإن الرواية الخزرية

لدى بارون تبدو رواية متزنة ومستندة إلى معظم المصادر التي كانت معروفة لديه عند كتابة مُؤلَّفه. وفي الطبعات المتأخرة للكتاب، في نهاية سنوات الخمسينيات، استعان بتحليلات جديدة وأكمل الصورة بشكل أكثر وضوحاً.

تصرّف دينور أيضاً بالمثل في مجموعة مصادره المهمة إسرائيل في المنفى. وفي الطبعة التي صدرت في العام ١٩٦١ - باستثناء مجموعة الاقتباسات المثيرة من مراسلات حسداي ويوسف، من «شهادة كامبريدج» ومن سير تاريخية عربية وبيزنطية- ظهرت في الكتاب ملاحظات متعمقة كثيرة وكمية كبيرة من المعلومات الحديثة. وأكثر من خمسين صفحة كرست للتاريخ الخزري، واتخذ دينور موقفاً حاسماً حيال المسألة أكد فيه أن «(. . .) مملكة الخزر و‹بلاد اليهود› و‹مدن اليهود› في مناطقها، كانت حقائق ذات أهمية تاريخية بالغة. فقد كانت تمر بعمليات صيرورة التاريخ اليهودي، وكان أثرها جليا في حياة «إسرائيل» على الرغم من ‹انفصالها› عن ‹طريق الملك› الخاص به». [٩٩]

ومن أجل الوصول الى موقف من هذا النوع كانت هناك حاجة بالطبع إلى فرضية مسبقة مؤداها أنه كان في بلاد الخزر سكان يهود سابقون، «طائفة قبلية يهودية» كانت سببا في تهود المملكة. وإن الهجرة اليهودية للخزر لم تكن بأعداد قليلة من المهاجرين الذين وصلوا الى بلاد غريبة ونجحوا في تهويدها بل إن «الهجرة اليهودية استمرت طوال الوقت الى تلك البلاد وإن أولئك اليهود كانوا الطبقة الأكبر من السكان وعززوا العنصر اليهودي فيها». [١٠٠] الآن وبعد أن عرفنا بشكل مؤكد أن جزءاً مهماً من الخزر هم «يهود في الأصل والمولد»، فقد بات بالإمكان التفاخر بجبروتهم الإقليمي والعسكري والاتكاء على كيان سيادي يهودي قديم، شبيه بمملكة حشمونائيم قروسطية، لكنه هائل أكثر.

إن التاريخ الخزري، الذي يظهر لدى بارون ودينور، يعتمد في قسمه الأكبر على البحث القيمّ الذي أجراه أبراهام بولاك. وكان كتابه الذي صدر عن دار بياليك للنشر سنة ١٩٤٤ قد حظي فوراً بطبعتين إضافيتين رأت الأخيرة منهما النور العام ١٩٥١ . ويعتبر الكتاب الذي صدر بعنوان الخزر - تاريخ مملكة يهودية في أوروبا المؤلف الشامل الأول الذي كتب عن تاريخ الخزر، وعلى الرغم من أن مدينة تل أبيب منحته جائزة محترمة إلا إنه استقبل في أوساط معينة بنوع من التردد وبردود فعل متباينة. تأثر النقاد من حجم الكتاب، زخم المعلومات، ومن الدقة العلمية. فبولاك، المولود في كييف، أجاد اللغات الروسية، التركية، العربية

الكلاسيكية، الفارسية القديمة، اللاتينية، ويبدو أيضاً بأنه عرف اليونانية، وإلمامه بالمصادر التاريخية كان مؤثراً جداً. كان هناك من ارتدع من هذا «الدوار» في التاريخ، وهو تعبير ظهر في أحد عناوين مقالات النقد اللاذعة التي انهالت على الكتاب.[١٠١]

فالمؤلف، كما ورد في تلك المقالات، حَمَّل السرد كما هائلاً من التفاصيل واستخلص من المصادر أكثر مما يجب. هذا النقد لا يخلو من حقيقة، فقد شق بولاك طريقه في العالم الخزري بناء على مبادئ العمل الوضعية التي وجهت المؤرخين المحليين في استرجاع تاريخ «الهيكل الاول» و«الهيكل الثاني». غير أنه قام بذلك بكفاءة أكبر وبالتالي كان من الصعب نفي أقواله.

الخطأ الكبير الذي ارتكبه بولاك، حسب وجهة نظر بعض المنتقدين، يتلخص في الفرضية الأساس التي أنهى بها الكتاب، حين قرر هذا الباحث الإسرائيلي بشكل قاطع أن الغالبية العظمى من يهود شرق أوروبا كانت من مناطق سيطرة الإمبراطورية الخزرية. «لا أعرف ما هي السعادة والشرف اللذين وجدهما لنا في النسب التركي والمنغولي أكثر من نسبنا اليهودي»- قال متذمراً نفس المنتقد القومي الذي أصيب «بالدوار» من هذا الكتاب.[١٠٢]

إن هذا النقد وغيره لم يمنع بارون أو دينور من الاقتباس بشكل موسع من الكتاب والنظر إليه باعتباره الكلمة الفصل في كتابة تاريخ الخزر، وكل ذلك طالما أن الكتاب يتيح زرع النواة اليهودية «الإثنية البيولوجية» في مستهل استرجاع القصة. إلى ذلك فقد أضافت دار النشر، على ظهر غلاف الكتاب، إعلانا بارزاً استهدف طمأنة القراء المتشككين جاء فيه: «هذه الدولة العظمى (مملكة الخزر) كانت يهودية، ليس حسب ديانتها فقط بل لأنه أقامت فيها مجموعة كبيرة من السكان الإسرائيليين، حيث أن الخزر المتهودين لم يشكلوا فيها سوى أقلية فقط». وإذا كان المتهودون قد شكلوا أقلية ضئيلة في المملكة اليهودية العظيمة، فإن الأطروحة الخزرية تتسق والرواية الفوقية الصهيونية وتغدو بالتالي شرعية أكثر.

وكان المؤلف نفسه، وعلى الرغم من «انعدام مسؤوليته» الأساسية، يعي جزئياً المشكلة ولذلك حاول هو الآخر تغليف الحبة المرة بمذاق حلو ذي نكهة مركزية عرقية مُعزية:

> كان في هذه الدولة سكان يهود قبل تهود الخزر، وحتى قبل الاحتلال الخزري. فقد جرت في تلك المملكة عملية تهود لم تكن في أوساط الخزر. كانت هناك هجرة يهود من بلاد أخرى وخاصة من آسيا الوسطى المسلمة ومن شرق إيران ومن بيزنطة؛

وهكذا تكونت جالية يهودية كبيرة، شكل الخزر المتهودون جزءا منها فقط، كما أن صورتها الثقافية تكونت بشكل خاص على يد المجتمع القديم للقوقاز الشمالي والقرم.[103]

في نهاية الاربعينيات وبداية الخمسينيات لبت هذه الصيغة إلى هذا الحد أو ذاك متطلبات الهستوريوغرافيا القومية، وكما رأينا فإن دينور لم يجد غضاضة أيضاً في تسويغ هذا الخطوة «الجريئة». جدير بالذكر أن بولاك كان صهيونياً متعصباً ساهم بمهاراته الفكرية واللغوية في خدمة الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية، وفي نهاية سنوات الخمسين عين رئيساً لقسم تاريخ الشرق الأوسط في جامعة تل أبيب ونجح في هذا الإطار في نشر عدة مؤلفات عن العالم العربي. ولكن باحثاً بروح مستقلة كهذه لم يتحمل المهادنة وعلى الرغم من أن طرحه التاريخي اعتبر متطرفا في تشكيل ذاكرة الماضي اليهودي إلا إنه استمر طوال حياته في الدفاع عن بحثه الريادي.

منذ العام ١٩٥١ وحتى كتابة هذه السطور لم يصدر باللغة العبرية كتاب تاريخي واحد عن الخزر، كما أن كتاب الخزر لبولاك لم يحظ بطبعات إضافية. ولغاية نهاية سنوات الخمسين استخدم كتابه كمصدر معتمد للباحثين الإسرائيليين، ولكن حتى هذا الوضع تراجع في السنوات اللاحقة. وباستثناء رسالة ماجستير متواضعة واحدة وسمينار بحث اعتيادي آخر (تم نشرها)، لم يصدر أي شيء في هذا الخصوص.[104] كذلك أصبحت الأكاديمية الإسرائيلية صماء تجاه هذه القضية ولم يجر أي بحث في هذا المجال. وبشكل بطيء ولكن بمنهجية أضحى أي ذكر للخزر في الساحة العامة الإسرائيلية بمثابة شيء غريب من عالم آخر، بل ومخيف أحياناً. فقط في العام ١٩٩٧ قرر إيهود يعاري، وهو محلل تلفزيوني بارز، حلم سنوات طوال بالعظمة الخاصة للخزر، إعداد مسلسل شبه وثائقي، اتسم بالحذر في الواقع، ولكنه يحتوي على معلومات مثيرة حول الخزر.[105] وكانت قد كتبت قبل ذلك روايتان خياليتان مجدتا تراث القوة الذي جسدته مملكة الخزر العظمى.

لماذا ولد زمن الصمت هذا في «الذاكرة» اليهودية الإسرائيلية؟ عدا عن نظرية التمركز العرقي التقليدي الماثل بهذا المستوى أو ذاك في كل جوانب الفكرة القومية اليهودية وأبعادها، بالإمكان اقتراح فرضيتين: من المحتمل أن تكون موجة إنهاء الاستعمار في خمسينيات وستينيات القرن الماضي هي التي دفعت صانعي «الذاكرة» الإسرائيليين إلى الاحتراس أكثر

من شبح الماضي الخزري. فالجزع العميق من المس بشرعية المشروع الصهيوني في حالة معرفة أن الجمهور اليهودي المستوطن ليس وريثاً مباشراً لـ «بني إسرائيل»، جاء مصحوباً بالخوف من أن تمتد هذه اللاشرعية لتقوض بصورة تامة حق دولة إسرائيل في الوجود. يمكن أيضاً اقتراح تفسير آخر ليس مناقضا بالضرورة، يؤجل البرود الإسرائيلي تجاه الخزر لعدة سنوات. فعملية الأثننة المتزايدة في سياسة الهويات إبان السبعينيات - في اعقاب السيطرة على جمهور فلسطيني واسع أخذ يشكل تدريجياً تهديداً متأججاً في المتخيل القومي الإسرائيلي - هي التي استدعت بالذات فرض قيود صارمة أكثر في مجال تعريف الهوية، الأمر الذي حكم بالموت نهائياً على أي «تذكر» لمملكة الخزر. وفي النصف الثاني من القرن العشرين انقطعت أكثر فأكثر الصلة بين الخزر الميتمين و«شعب إسرائيل» الذي راح يتجمع كما هو معروف في «وطنه» الأصلي بعد ٢٠٠٠ سنة من التشتت والترحال في أرجاء المعمورة.

إن زمن الصمت الإسرائيلي يُذكِّر بشكل كبير بفترة الصمت في الاتحاد السوفييتي، مع أنه في بلاد الاشتراكية الروسية سبقها بجيل. فمنذ كتاب أرتامونوف في العام ١٩٣٧ وحتى سنوات الستين لم ينشر أي شيء عن الخزر. وإن كانت هناك بعض المنشورات فإنها احتوت بالأساس على تحفظات وافتراءات ضدهم. وليس صدفة أن وجود اليهود الغرباء من الشرق أصبح غير مألوف للمنطق التاريخي للماركسية اللينينية ويتناقض مع طابع «الأمة الروسية» التي ولدت من جديد تحت حكم ستالين. أخلت «الأممية البروليتارية» في العشرينيات والنصف الاول للثلاثينيات مكانها قبل الحرب العالمية الثانية لقومية روسية بارزة. وتحولت هذه القومية بعد العام ١٩٤٥، مع صعود الحرب الباردة والترويس السريع للمناطق غير الروسية، لقومية متمركزة عرقياً متشددة وعازلة.

جميع المؤرخين الروس وبعد ذلك السوفييت الذين كتبوا حتى ذلك الوقت عن الخزر صوروهم كبرجوازيين لم يصلوا إلى عمق الطابع السلافي الشعبي وقللوا من أهمية روسيا الكييفية القديمة. في نهاية سنة ١٩٥١ تجندت الصحيفة اليومية المركزية برافدا في نطاق حملة رسمية لمعالجة الخزر «الطفيليين» ومحلليهم الضالين والمضللين من الماضي. ففي مقال مهم حلل المؤرخ الروسي الرسمي ب. إيفانوف (Ivanov) ضعف البحث في المسألة الخزرية مؤكداً بشكل حاسم: «لقد اضطر آباؤنا لامتشاق السلاح للدفاع عن أرض الوطن ضد الغزوات القادمة من السهوب. لقد كانت روسيا القديمة درعاً حامياً للقبائل السلافية، حيث قضت على دولة

الخزر وحررت من عبوديتها (. . .) أراضي سلافية قديمة كما أعتقت من نيرها واستبدادها قبائل وشعوبا أخرى». [106] وهوجم أرتامونوف بشكل خاص لأنه أظهر تعاطفاً في غير محله مع الثقافة الخزرية ولأنه أعطاها دوراً تاريخياً إيجابياً في تاريخ روسيا. وفي جلسة المجلس العلمي لمعهد التاريخ في أكاديمية العلوم للاتحاد السوفييتي التي عقدت بعد نشر المقال في برافدا تقرر أن الصحيفة كانت محقة تماماً في توجهها الصائب. ومنذ ذلك الحين أزيلت جميع الكوابح وتحول الخزر إلى «مخلوقات لعينة وكريهة» علقوا لسوء الحظ بالصدفة بأطراف الماضي الروسي. في الستينيات فقط، وعقب الذوبان النسبي للجليد الستاليني، بدأ البحث في موضوع الخزر يجدد نشاطه بتردد كبير، لكنه حمل منذ الآن ألواناً قومية واضحة، وحتى لاسامية هنا وهناك. [107]

وفي الوقت الذي أضحت فيه مسألة الخزر في إسرائيل والاتحاد السوفييتي، وهما الدولتان اللتان يعتبر الماضي الخزري الأكثر صلة بالنسبة لهما، بمثابة تابو بحثي على مدى سنين عديدة، فقد ظلت تنشر في الغرب مواد جديدة حول هذه المسألة. وفي سنة ١٩٥٤ نشر باحث بريطاني باسم داغلاس دنلوب بحثاً متعمقاً عن مملكة الخزر اليهودية صدر عن جامعة برينستون. وتميز بحث دنلوب بمعرفة عميقة في الأدب العربي ويحذر مفرط في كل ما يتعلق بمصير الخزر بعد انهيار الإمبراطورية. [108] وفي سنة ١٩٧٠ قدم بيتر غولدن أطروحة دكتوراه شاملة حملت عنوان **الخزر- تاريخهم ولغتهم كما يظهران في مصادر إسلامية وبيزنطية وقوقازية وعبرية وروسية قديمة** وقد نشرت أجزاء من هذا البحث في سنة ١٩٨٠. [109]

في العام ١٩٧٦ ألقى آرثر كوستلر قنبلته الأدبية التي حملت العنوان **القبيلة الثالثة عشرة** والتي ترجمت إلى لغات عديدة وأثارت موجة من ردود الفعل المتباينة. وفي العام ١٩٨٢ نشر بحث نورمان غولب وأوملجان برتساك، **شهادات خزرية – عبرية من القرن العاشر**، والذي عزز التوجه النقدي في هذا المجال. وفي سنة ١٩٩٩ نشر المؤلِّف الشعبي لعاشق الخزر كيفين أ. بروك **يهود الخزر** كذلك أنشأ هذا الكاتب غير الأكاديمي موقعاً على شبكة الانترنت إنصب جل إهتمامه على مملكة الخزر. [110] كما ظهرت أعمال أخرى باللغات الإسبانية والفرنسية والألمانية، وجزء كبير من الكتب المذكورة ترجمت في السنوات الاخيرة للروسية، التركية والفارسية. [111] لكن أيا منها لم يحظ بترجمة عبرية ما عدا **القبيلة الثالثة عشرة** لكوستلر الذي رأى النور في القدس بإصدار خاص في العام ١٩٩٩، وبشكل مقصود لم يوزع على المكتبات بسبب مخاوف الناشر. [112]

فيما عدا هذه الأجزاء والمؤلفات صدرت بمرور السنوات عشرات المقالات والفصول في الكتب والتي كرست لتاريخ الخزر وعلاقته بتاريخ اليهودية. وفي العام ١٩٩٩ عقد في القدس مؤتمر علمي شارك فيه باحثون أجانب ولم تنشر حتى الآن المحاضرات التي قدمت خلاله ولم يثر الحدث أي انتباه في العالم الأكاديمي المحلي.[١١٣] وعلى الرغم من تراجع التوتر الأيديولوجي في نهاية سنوات الثمانينيات وسنوات التسعينيات من القرن الماضي إلاّ إن المؤرخين الإسرائيليين لم يعبأوا ببحث موضوع دولة الخزر ولم يوجهوا تلاميذهم إلى دروب الماضي المغلقة.

ولكن إذا كان الخزر قد أخافوا المؤرخين في إسرائيل ولم يعبأ أحد بنشر ولو بحث واحد حول المسألة فإن كتاب كوستلر القبيلة الثالثة عشرة وحده نجح في إغاظتهم وفي إثارة ردود فعل غاضبة. وبما أن القراء العبريين لم يتمكنوا طوال سنين كثيرة من الوصول إلى الكتاب نفسه، فقد تعرفوا عليه على الأقل من خلال الحملات الشعواء التي هاجمت الكتاب.

و - اللغز - من أين أتى يهود شرق أوروبا؟

خاب أمل آرثور كوستلر، وهو طلائعي صهيوني في شبابه، بل وكان مقرباً أيضاً لفترة طويلة من الزعيم «التنقيحي» فلاديمير جابوتنسكي، من المشروع الاستيطاني ومن الحركة القومية اليهودية (وبعد تحوله إلى شيوعي فقد الأمل أيضاً من ستالين وصار العدو اللدود للسوفييت)، ومع ذلك لم يتوقف كوستلر عن تأييد وجود دولة اسرائيل حتى أيامه الاخيرة ولم يكف عن الاهتمام بمصير اللاجئين اليهود الذين هاجروا إليها. كما كان طوال حياته أيضاً باغضاً للعنصرية بشكل عام واللاسامية بشكل خاص وجند لهذا الغرض جل طاقاته وكفاءاته الأدبية. وقد ترجمت تقريباً جميع كتبه الى العبرية ونالت رواجاً كبيراً. ومن بين الأسباب التي دفعته إلى كتابة القبيلة الثالثة عشرة رغبة الكاتب الجريئة في هزيمة هتلر وإرثه قبل موته في معركة أيديولوجية مجلجلة. فقد اعتقد:

> (. . .) الأغلبية الكبرى من اليهود في العالم كله في الوقت الحاضر هم من أصل أوروبي شرقي وبالتالي لعلهم بالدرجة الأولى من أصل خزري، فإن كان الأمر كذلك فهذا يعني أن أجدادهم لم يجيئوا من الأردن بل من نهر الفولجا، أجل لم يجيئوا من أرض كنعان بل من القوقاز التي اعتقد فيما مضى أنها مهد

الجنس الآري، ثم بما أنهم من حيث التركيب الوراثي أقرب إلى قبائل الهون والآوجور Uigur والماجيار Magiar منهم إلى ذرية إبراهيم واسحق ويعقوب فإذا ثبت أن هذا هو الأمر الواقع فإن تعبير «معاداة السامية» سوف يكون خلواً من معناه القائم على سوء فهم من السفاكين وضحاياهم على حد سواء، إن قصة إمبراطورية الخزر وهي تبزغ على مهل من الماضي تكاد تبدو كأنها أكبر خدعة اقترفها التاريخ في أي وقت مضى. [١١٤]

تردد كوستلر ولم يكن واثقا في السبعينيات فيما اذا كان اليهود غير الإشكنازيين هم حقاً من نسل يهودا وفيما اذا كان تهود الخزر يشكل حالة شاذة في تاريخ اليهودية. وبذلك فإنه لم يدرك أيضاً الى أي مدى كانت مكافحة العنصرية واللاسامية ستلحق ضرراً فادحاً بالمتخيل المركزي للصهيونية. ومن ناحية عملية فقد فهم ولم يفهم، ولذلك اعتقد بسذاجته أنه إذا أعلن مؤلفه في نهاية الأمر عن موقف سياسي قاطع فإنه سيحظى بالاعجاب والرضا:

(...) أنا أدرك الخطر الكامن في أن الكتاب سيفسر بشكل متعمد وكأنه إنكار لحق دولة إسرائيل في الوجود، ولكن هذا الحق غير مبني على مصادر وهمية للشعب اليهودي ولا على العهد المثيولوجي لإبراهيم مع الله، بل هو مبني على القانون الدولي - أي على قرار الامم المتحدة في العام ١٩٤٧ (...) ومهما يكن الأصل العرقي لمواطني دولة إسرائيل ومهما تكن الادعاءات ضدهم فإن دولتهم قائمة ولا مجال لإلغائها إلا بإبادة شعب. [١١٥]

لكن ذلك لم يجد نفعاً. فإسرائيل في السبعينيات (من القرن العشرين) كانت في أوج عملية استيطان ولولا وجود التناخ في يدها و«نفي الشعب اليهودي» في ذاكرتها لما وجدت أي مسوغ لعملية ضم القدس العربية والتمدد الاستيطاني في الضفة وغزة والجولان وحتى في سيناء. في كتابه عتمة في الظهيرة، وهو كتابه الكلاسيكي المثير، استطاع كوستلر أن يفك جيداً لغز الشيوعية، لكنه لم يدرك إلى أي حد كان لغز الصهيونية مرتبطا كليا بكثافة الماضي الميثولوجي للزمن «الإثني» الأزلي. كما أنه لم يقدر إلى أي حد سيكون الصهيونيون بعد حرب ١٩٦٧

مشابهين للستالينيين في عنف ردة فعلهم، إذ اعتبر من وجهة نظر الجانبين خائنا لا وازع له.

سفير اسرائيل في بريطانيا وصف الكتاب عند ظهوره كـ «عمل لا سامي ممول من قبل الفلسطينيين». [١١٦] مجلة بتفوتسوت هجولاه (في مهاجر المنفى)، بوق الهستدروت الصهيونية العالمية، علقت قائلة: «من المحتمل أن هذا الكوسموبوليتي شرع رغم كل ذلك في البحث عن «جذوره» (...)». ولكن يمكن الافتراض أيضاً، تابعت المجلة، أن كوستلر، الذي حسب أنه كاتب مغمور «شعر أن موضوعاً يهودياً يطرح من زاوية مناقضة وغير مألوفة ويقدم بكفاءة، يمكن أن يعيده إلى مراكز الاهتمام». [١١٧] هذا القلق الذي ساور المجلة الصهيونية نبع من خشيتها من أن «الكتاب بسبب ملامحه الغريبة والمكانة التي يتمتع بها كوستلر، بات يجتذب جمهور القراء اليهود الذين يفتقرون سواء للفهم التاريخي أو الحس النقدي، وبالتالي يمكن أن يقبلوا نظريته وتداعياتها على عواهنها». [١١٨]

تسفي أنكوري، وهو بروفسور من قسم «تاريخ شعب اسرائيل» في جامعة تل ابيب، قارن كوستلر بيعكوف فالمريير (Fallmerayer)، الباحث الألماني «الشرير»، الذي طرح في القرن التاسع عشر أن أصل اليونانيين الحاليين ليس من الهيلينيين القدماء كما يعتقدون بل من خليط من السلاف والبلغار والألبان وغيرهم، الذين أغرقوا البيلوبونيز واختلطوا على مدى السنين بالسكان القدماء. وطرح أنكوري تساؤلات بشأن الدوافع النفسية لكوستلر، الذي أخذ عن أبراهام بولاك أطروحة سبق أن «رفضت» في السابق وقد تسيء لاسرائيل في الوقت الحاضر. [١١٩] كما أن البروفسور شلومو سيمونسون، زميل أنكوري المرموق من جامعة تل أبيب، تساءل هو الآخر لاحقاً فيما إذا كانت أسباب كتابة كوستلر عن الخزر اليهود متعلقة بمشاكله الهوياتية كمهاجر شرق أوروبي في الثقافة البريطانية. «ليس مفاجئاً أبدا»، أردف المؤرخ الإسرائيلي البارز، «أن كوستلر خصص لنفسه حيزا محترما في المؤلف المكرس لتاريخ الكراهية الذاتية اليهودية والذي نشر قبل فترة وجيزة». [١٢٠] سيمونسون أيضاً وعلى غرار أنكوري، حرص على التوكيد أن مصدر «الشر» الكاذب الذي يتحدث عن بداية يهود أوروبا الشرقية هو زميلهم من تل أبيب البروفسور بولاك.

في واقع الأمر ليس بولاك، الذي كان مؤرخاً مهنياً، ولا كوستلر الذي لم يدع أبداً أنه كذلك، هما اللذان «اخترعا» الأطروحة القائلة إن القسم الأعظم من يهود شرق أوروبا أصله من مناطق الإمبراطورية الخزرية. جدير بالإشارة أن هذا التوجه - الذي اعتبر منذ سبعينيات

القرن الماضي توجها معيباً ومخزيا ولاساميا- كان مقبولا بهذه الدرجة او تلك على محافل بحث عديدة، صهيونية وغير صهيونية، حتى وإن لم يحظ قط بإجماع كامل بحكم النظرية المركزية الإثنية التي ارتعبت منه.

ومنذ سنة ١٨٦٧ مثلا وفي مستهل كتاب اليهود ولغة السلاف للباحث اليهودي المرموق أبراهام أ. هركابي لاحظ المؤلف «أن اليهود الاوائل الذين جاؤوا الى منطقة النقب من بلاد روسيا لم يكونوا من مواليد بلاد الاشكناز كما يعتقد كتاب كثيرون، وإنما جاؤوا الى هنا من مدن اليونان على شاطئ البحر الأسود ومن مازيا عبر جبال القوقاز». [١٢١] ويعتقد هركابي انه في موجات هجرة إضافية وصل الى روسيا يهود من ألمانيا ولأنهم كانوا كثيرين سيطرت في النهاية لغة اليديش على يهود الشرق. ولكن في القرن السابع عشر كانوا يتحدثون اللغة السلافية. دوفنوف أيضا، وقبل أن يتحول الى مؤرخ معروف و«مسؤول»، تساءل في ١٨٩٢ في أحد مؤلفاته المبكرة: «من أين جاء اليهود إلى بولندا وروسيا لأول مرة- من بلاد الغرب أم من بلاد الخزر والقرم؟». [١٢٢] الجواب من وجهة نظره يمكن أن يتاح فقط في حالة تقدم علم الآثار ليدعم الرواية التاريخية بمكتشفات جديدة.

واعتقد يتسحاك شيفر، مؤرخ اجتماعي اقتصادي، وهو صهيوني معروف في بولندا، لوقت طويل، أن «الأطروحة الخزرية» تفسر بشكل أفضل التواجد الديمغرافي الملموس لليهود في شرق أوروبا، وبذلك يكون قد سار في إثر طابور من الباحثين البولنديين اليهود وغير اليهود الذين كتبوا عن استيطان أوائل المؤمنين اليهود في بولندا وليتوانيا وروسيا البيضاء وأوكرانيا. وافترض شيفر أيضا أنه في بلاد الخزر المتهودة عاش يهود «أصليون» وساهموا في تطور المهن الحرفية والتجارة في الإمبراطورية القوية التي إمتدت بين الفولجا ونهر الدانوب. ولكنه كان مقتنعا بأن تأثير اليهودية على الخزر والسلاف الشرقيين هو الذي أدى إلى تكون طوائف اليهودية الكبيرة في شرق أوروبا. [١٢٣]

رأينا اعلاه ان شالوم بارون سار على خطى بولاك حين كرس هو الآخر صفحات لا بأس بها للمسألة الخزرية، وعلى الرغم من النزعة الإثنية البنيوية في بحثه، إلا إنه لم يجد غضاضة في الخروج بصورة ملفتة عن الخط التاريخي المستقيم حين توقف في «المحطة» الخزرية. وقد كان من الصعب عليه الالتفاف على مواقف غالبية المؤرخين البولنديين بين الحربين العالميتين ولم يكن باستطاعته تجاهل المؤلف المطول لبولاك الإسرائيلي ولذلك اقترح:

قبل ان تأتي الصدمة المنغولية، وبعدها ايضا، أرسلت بلاد الخزر بعثات كثيرة الى البلدان السلافية المتمردة وبذلك ساهمت في تأسيس المراكز اليهودية الكبرى التي قامت فيما بعد في شرق أوروبا (. . .) هذه المحاولة الرسمية اليهودية المهمة أثرت طوال مئات السنوات على وجودها الرسمي (من ٧٤٠م وحتى ١٢٥٠ م)، وجود فروعها الممتدة إلى داخل المجتمعات الأوروبية الشرقية، أثر تأثيراً بالغاً على التاريخ اليهودي - أكثر بكثير مما يمكن لنا أن نتصوره في هذه الأثناء.

من بلاد الخزر بدأ اليهود بالزحف والنزوح الى سهوب شرق أوروبا الواسعة. وقد جرى ذلك سواء في فترة ازدهار مملكة الخزر أو في فترة أفولها (. . .) وبعد إنتصارات ونجاحات سفياتوسلاف وانهيار المملكة الخزرية في أعقاب ذلك، فإن مهاجري الحرب الذين هربوا من الأقاليم المدمرة ومن ضمنهم اليهود طلبوا مأوى في تلك البلدان التي انطلق منها المحتل ذاته. هنا التقوا بمجموعات وأفراد من إسرائيل، الذين تنقلوا بين الغرب والجنوب. وجنباً إلى جنب مع هؤلاء المهاجرين من المانيا ومن البلقان شرع يهود الخزر في إرساء أسس لجالية يهودية جديدة. هذه الجالية، خاصة في بولندا القرن الخامس عشر، تفوقت على سائر المناطق الأخرى للاستيطان اليهودي المعاصر سواء من حيث الكثافة السكانية أو من حيث القوة الاقتصادية والثقافية.[١٢٤]

لم يكن بارون «يهودياً يكره نفسه»، كما أنه لم يكن قطعاً معادياً للمشروع الصهيوني. كذلك الحال أيضاً بالنسبة لزميله الأورشاليمي بن تسيون دينور. على الرغم من ذلك لم يتردد وزير معارف دولة إسرائيل في الخمسينيات في الانضمام لبارون وبولاك في إعطاء موقف واضح تجاه مسألة أصل يهود شرق اوروبا: «الاحتلالات الروسية لم تقض كلياً على مملكة الخزر ولكنها مزقتها وحطت من عظمتها. ويمكن الافتراض أن هذه المملكة، التي استوعبت

مهاجرين ولاجئين يهوداً من مناف عديدة، كانت بمثابة أم المنافي، أم أحد المنافي الكبيرة، منفى اليهود في روسيا وليتوانيا وبولندا». [١٢٥]

سوف يتفاجأ قراء اليوم قطعاً من أن عراب الذاكرة الإسرائيلية في سنوات الخمسينيات لم يتردد في اعتبار مملكة الخزر «أم منافي» يهود أوروبا الشرقية. ولكن لا داعي للقلق، فالخطاب هنا أيضاً يحفل بمنظومة مفاهيم إثنية بيولوجية صرفة. فقد كان دينور، كحال بارون، بحاجة إلى سند تاريخي بشأن نفي اليهود «الأصليين» الذين وصلوا الى بلاد الخزر قبل أن تصبح يهودية. مع ذلك يجب أن نتذكر بأن الفرضية القائلة إن القسم الأعظم من جمهور شعب البيديش لم يأت من ألمانيا وإنما بالذات من القوقاز من سهوب الفولجا والبحر الأسود، ومن البلدان السلافية، كانت حتى الستينيات موقفاً مقبولاً لم يثر ضجيجاً أو مخاوف ولم يكن «معادياً للسامية» مثلما رسخ في الاذهان منذ أوائل سبعينيات القرن العشرين.

إن مقولة الفيلسوف الايطالي بينديتو كروتشيه (Croce, 1866-1952) التي تؤكد أن «التاريخ في المقام الأول هو تاريخ زمن كتابته» تحولت منذ وقت بعيد الى مقولة ممجوجة، لكنها ما زالت تنطبق تماماً على نظرة الهستوريوغرافيا الصهيونية إلى الماضي اليهودي: فاحتلال «مدينة داوود» سنة ١٩٦٧ كان يجب أن يتم، أكثر من أي وقت، على يدي الأحفاد المباشرين لسلالة داوود، وليس معاذ الله على يدي ذراري فرسان متشددين من بوادي الفولجا والدون، من صحاري جنوب الجزيرة العربية او من سواحل شمال إفريقيا. وبعبارة أخرى فإن «أرض إسرائيل الكاملة وغير المقسمة» كانت بحاجة أكثر من أي وقت مضى لـ«شعب إسرائيل كاملاً وغير قابل للقسمة».

ادّعى التيار الهستوريوغرافي الصهيوني التقليدي كما هو معروف أن يهود شرق أوروبا أتوا من ألمانيا (وقبل ذلك مكثوا مؤقتاً في روما وقبل ذلك اقتيدوا الى هناك من «أرض إسرائيل»). وقد ظهر ربط التوجه الجوهراني بشأن الشعب المنفي والمشرد مع تفخيم الأصل بِنَسبِه إلى بلاد «متحضرة» مثل ألمانيا، بدلاً من إنتماء هابط للمناطق المتخلفة في أوروبا، كتوليفة ممتازة لها أفضلية (فمثلما اعتاد يهود العالم العربي على وصف أنفسهم كـ«سفاراديم»، كذلك فضل يهود أوروبا الشرقية رؤية أنفسهم كـ«إشكنازيم»). وعلى الرغم من أنه لا يتوفر أي دليل تاريخي يشير إلى هجرة يهود من غرب ألمانيا إلى شرق القارة الأوروبية، إلاّ إن حقيقة كون اليهود تحدثوا في بولندا وليتوانيا وروسيا لغة البيديش شكلت برهانا أكيداً على كون اليهود الشرقيين من أصل ألماني-يهودي، أي إشكنازيين. وفي الواقع فإن لغة يهود الشرق كانت تتألف من معجم احتوى

٨٠ بالمائة منه على مفردات ألمانية. ولكن كيف تحول خزر وسلافيون من مختلف الأنواع، ممن تحدثوا بلهجات تركية أو سلافية، إلى ناطقين بلغة اليديش لدى وزير التاريخ المستهتر؟

لقد سبق ليتسحاك باعر لافينزاهن، الأب الروحي لحركة الهسكلاه اليهودية في روسيا والمعروف بكنية ريفال، أن أكد في كتابه شهادة في إسرائيل الذي صدر في العام ١٨٨٢ ما يلي: «روى لنا كبارنا أن اليهود السابقين لنا بعدة أجيال كانوا في في هذه المناطق والأقاليم يتحدثون فقط باللغة الروسية، وأن اللغة اليهودية الاشكنازية التي نتحدثها نحن الآن لم تكن لتنتشر بين جميع اليهود قاطني هذه الأقاليم».[١٢٦] هركابي أيضاً كان مقتنعاً، كما أسلفنا، أن معظم يهود شرق أوروبا تحدثوا لغاية القرن السابع عشر لهجات اللغات السلافية.

أما بولاك، الذي تخبط فترة طويلة في هذه المسألة، فقد طرح عدة فرضيات بعضها يبدو منطقياً. ففرضيته القائلة إن قسماً مهما من سكان مملكة الخزر المتهودين، وخاصة أولئك الذين عاشوا في شبه جزيرة القرم، تحدثوا اللغة القوطية القديمة، التي كانت منتشرة في تلك المنطقة لغاية القرن السادس عشر، وهي قريبة من لغة اليديش أكثر من قربها إلى اللغة الألمانية التي سادت في ذلك الوقت في أقاليم ألمانيا، لا تبدو فرضية مقنعة بشكل خاص. في المقابل فإن تفسيره الثاني يبقى منطقياً أكثر، ومؤداه أن الكولونيالية الألمانية التي توسعت شرقاً في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، جنباً إلى جنب مع إقامة مدن تجارية وحرفية كبيرة ناطقة بالألمانية، أدت إلى انتشار اللغة أيضاً بين أولئك الذين عملوا كوسطاء بين مراكز القوة الاقتصادية هذه وبين مجتمع الفلاحين والنبلاء الذي واصل التحدث بلغاته المحلية السلافية.[١٢٧]

وكان قرابة أربعة ملايين ألماني قد هاجروا من شرق ألمانيا إلى بولندا وأسسوا فيها أول طبقة برجوازية في أوروبا الشرقية، بل وأوجدوا من ناحية عملية أيضاً طبقة رجال الدين الكاثوليكية التي التحقت بها. أما اليهود الذين جاؤوا بالأساس من الشرق والجنوب، ليس من بلاد الخزر فقط وإنما أيضاً من المناطق السلافية الخاضعة لنفوذها، فقد أخذوا يلعبون أدواراً ملموسة في تقسيم العمل الذي راح يتشكل مع البوادر الأولى للعصرنة: من جباة الضرائب وصكاكي النقود الأثرياء (اكتشفت قطع نقدية مزينة بكلمات بولندية مكتوبة بأحرف عبرية) وحتى أصحاب العربات، منتجي الخشب ودابغي الجلود المتواضعين والفقراء، احتل اليهود مواقع وسيطة في الإنتاج واحتكوا بثقافات ولغات الطبقات المختلفة (من المحتمل أن جزءاً من هذه المهارات أتت من الامبراطورية الخزرية). وقد وصف كوستلر الوضعية التاريخية بصورة ملموسة وتصويرية:

يمكن للمرء أن يتصور حرفياً من مدينة صغيرة يهودية (إشتتل) أو إسكافياً أو تاجر أخشاب وقد راح كل منهم يتكلم لغة ألمانية ركيكة مع عملائه ولغة بولندية مع الرقيق الذين يعملون في الإقطاعية الملاصقة له ثم اذا هو في بيته يمزج الكلمات الأكثر تعبيراً في هاتين اللغتين بلغته العبرية ويخلق من هذا الخليط لغة خاصة مألوفة.
أما كيف صار هذا المزيج سائغا وموحد القياس إلى الدرجة الذي بلغها فتلك مهمة عالم اللغة (. . .).[١٢٨]

وفي فترة لاحقة أتت هجرة مقلصة لنخب يهودية من ألمانيا، ضمت حاخامات وطلاب مدارس دينية ملمين بالتلمود، لتستكمل هذه العملية ولتكرس أكثر اللغة الجديدة للجمهور اليهودي، تماماً مثلما بلورت وصححت أشكال العبادة اليهودية. هذه النخب الدينية، التي أُستدعيت كما يبدو من الغرب، أتت مزودة بثورة رمزية رغب الكثيرون في الفوز بها ومحاكاة استخداماتها، ومن هنا أيضاً اتساع وتوطد المعجم الألماني. على الرغم من ذلك لا يجوز أن نغفل أن كلمة «للصلاة»- كلمة المفتاح المركزية في المتخيل التعبدي- بقيت في لغة البيديش في صيغة لفظها التركية «دوانان». وككلمات كثيرة أخرى فإنها لم تأت من لهجة ألمانية.[١٢٩]

على الرغم من المساهمة المكملة للمهاجرين من الغرب، إلا إنه لا بد أيضاً من معرفة أن لغة البيديش ليست مشابهة نهائياً للغة الألمانية- اليهودية التي تطورت في غيتوات ألمانيا الغربية. فالسكان اليهود في هذا البلد أقاموا في إقليم الراين ولذلك فقد دخلت إلى اللغة الألمانية- اليهودية مفردات وتعابير كثيرة من لهجات فرنسية وألمانية محلية، في حين لم يعثر على أي أثر لذلك في لغة البيديش الشرقية. في العام ١٩٢٤ ذكر اللغوي الألماني متياس ميزس أن مصدر لغة البيديش لم يكن بأي شكل من الأشكال غرب ألمانيا، ولكن تجمعات اليهود في الفترة المعنية كانت فقط في هذه المنطقة وليس في شرق بلاد الناطقين باللهجات الألمانية.[١٣٠]

في السنوات الأخيرة نشر العالم اللغوي الإسرائيلي بول فكسلر عدة أبحاث أكثر تعمقاً، تدعم الفرضية القائلة إن انتشار البيديش لم يكن مرتبطاً بهجرة اليهود من غرب ألمانيا، وأن أساس لغة البيديش سلافي، كما أن معجم مفرداتها أتى في معظمه من جنوب شرق ألمانيا. وخلص إلى أن البيديش تشبه بذلك في أصلها لغة الصرب التي تطورت في المناطق الفاصلة

الواقعة بين الناطقين باللهجات السلافية والناطقين باللهجات الألمانية، والتي كحال الييديش اختفت تقريباً في القرن العشرين.[١٣١]

من ناحية ديمغرافية أيضاً تصطدم الفرضية القائلة إن أصل اليهود الشرقيين هو من غرب المانيا، بحيثية «عنيدة ووقحة»، وهي أن عدد المؤمنين اليهود الذي عاشوا في القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر في المناطق الواقعة بين مجنتسا (ماينتس) وفرميزا (فورمس)، بين كولونيا وستراسبورغ، كان ضئيلاً للغاية. ورغم عدم توفر معطيات وأرقام دقيقة بين أيدينا، إلا إن التقديرات تتراوح بين بضع مئات وبضعة آلاف وليس أكثر بأية حال. كان النزوح شرقاً ممكناً في فترة الحملات الصليبية مثلاً- رغم أنه لا يتوفر أي دليل على ذلك، فضلاً عن أن الهاربين من المضايقات لم يذهبوا بعيداً بل عادوا بصورة عامة إلى مواطنهم- لكن حتى في مثل هذه الحالة فإن حجم الهجرة سيكون هزيلاً جداً وبالتالي لا يمكن له أن يؤدي إلى تكون الجاليات اليهودية الكبيرة في بولندا وليتوانيا وروسيا. وإذا كان أصل يهود هذه البلدان هو غرب ألمانيا، كما يدعي مراراً وتكراراً المؤرخون المؤسسيون في إسرائيل اليوم، فلماذا تكاثر هؤلاء اليهود بمثل هذا الشكل الدراماتيكي في الشرق، بينما ظلوا في الغرب على حالهم الديمغرافي، وذلك في عالم لم يكن يعرف بعد تحديد النسل؟ هل بفضل كميات الغذاء الكبرى والظروف الصحية الرائعة التي «تميزت» بها أوروبا الشرقية مقابل الغرب «الشحيح، الجائع وغير الصحي»؟ وفي المحصلة فإن الحياة في البلدان الفقيرة والبائسة في شرق أوروبا لم تكن مريحة أكثر للاخصاب والتكاثر من الحياة في مدن بريطانيا وفرنسا أو ألمانيا، ولكن هناك بالذات وقع «الانفجار الغامض والكبير» الذي أدى في أواخر القرن العشرين إلى جعل يهود لغة الييديش، أو على الأصح لغات الييديش، يشكلون أكثر من ٨٠٪ من مجموع يهود العالم.

اختفت مملكة الخزر قبل فترة ما من ظهور الدلائل الأولى على تواجد اليهود في شرق أوروبا، ومن الصعب رؤية الحدثين معزولين عن بعضهما. وعلى الرغم من أن المؤمنين اليهود في روسيا وأوكرانيا وبولندا وليتوانيا وهنغاريا تنكروا لماضيهم الخزري أو السلافي وتذكروا فقط ما اعتاده أيضاً أحفاد المتهودين في حمير وشمال إفريقيا- أي «خروجهم كعبيد من مصر»، إلاّ إنه ظلت هناك بقايا وآثار مختلفة تشي بأصلهم التاريخي الحقيقي. وفي مسيرة النزوح إلى الغرب «سقط» صهيونيون كثيرون على قارعة الطرق.

جمع يتسحاك شيفر في العشرينيات في أنحاء أوكرانيا، ترانسلفانيا، النمسا، بولندا وليتوانيا أسماء الأماكن التي تحتوي بصيغ مختلفة مصطلحات «خزري» أو «خاقان»، وهذه الاماكن

والمواقع ليست قليلة.[١٣٢] كذلك عثر أيضاً على أسماء خاصة وأسماء عائلات مصدرها في ثقافة الشرق الخزرية أو السلافية وليس في غرب ألمانيا. على سبيل المثال، أسماء حيوانات مثل «بلابان» (صقر)، تسفي (غزال)، زئيف (ذئب) ودوف (دب)، غير معروفة في مملكة يهودا، حمير أو لدى يهود إسبانيا وشمال إفريقيا، ولاحقاً فقط وجدنا أن هذه الأسماء انتقلت لغرب أوروبا. من جانب آخر، وفيما يتجاوز هذه «الأمور الهامشية»، هناك أبعاد اجتماعية وأنثروبولوجيه خاصة لثقافة يهود الشرق لا يمكن العثور عليها في أي مكان في الغرب.

فجذور إطار وجود البلدة النموذجية المميزة لجمهور الييديش، والتي ساهمت كما يبدو في المحافظة على مفردات هذه اللغة، لم يكن لها أي وجود في منطقة الراين ومحيطها. فقد ازدهرت اليهودية منذ بداية انتشارها في القرن الثاني قبل الميلاد، في المجتمعات العقائدية التي عاشت أساسًا على هامش مجتمعات المدن الكبيرة والصغيرة وفي فترات متباعدة في القرى أيضاً. ولكن في أوروبا الغربية والجنوبية لم يقم اليهود مطلقا بإنشاء بلدات منفصلة. فالبلدة، التي لم تكن دائماً صغيرة، مكنت سكانها اليهود المستقلين من التميز عن جيرانهم ليس فقط في الممارسات والأعراف الدينية وإنما أيضاً في تلك التي تعتبر أكثر علمانية مثل اللغة وطراز بناء بيوت الصلاة والملبس والمأكل وغيرها.

في مركز البلدة اليهودية يتواجد الكنيس ذو القبة المزدوجة صاحبة شكل الباجودا والتي كانت شرقية بشكل واضح (وليس المقصود هنا شرق أوسطية). واللباس اليهودي في شرق أوروبا لم يشبه أبداً لباس اليهود في فرنسا أو ألمانيا. إن هيرمولكا، وهي كلمة تركية أيضاً، والشترايمل (غطاء الفرو الذي يتم ارتداؤه فوقها) يشبهان أكثر سكان القوقاز ومتجولي السهوب وليس تلاميذ الحاخامات من مجنتسا أو التجار من فرميزا. تفاصيل هذا اللباس، مثل معطف الحرير الطويل الذي ارتدي بالأساس في يوم السبت، تختلف عن ضفائر فلاحي روسيا البيضاء أو الأوكرانيين. لكن كل ما ذكر عن هذه المسائل وغيرها من أمور مرتبطة بالمورفولوجيا الثقافية الملموسة للحياة اليومية وللتاريخ المتعلق بها، لم يثر إلا إهتماماً ضئيلاً للغاية في أوساط جمهور الباحثين المنشغلين في إختلاق التاريخ الأزلي لـ «شعب إسرائيل». فقد كان من الصعب عليهم الاعتراف بالحقيقة المزعجة التي تؤكد أنه لم تنشأ ولم تظهر قط «ثقافة شعب يهودية» وإنما ظهرت فقط «ثقافة ييديش شعبية» مشابهة لثقافات جيرانهم أكثر بكثير من كونها مشابهة لأنماط ثقافة الجاليات اليهودية في غرب أوروبا أو في شمال إفريقيا.[١٣٣]

يتواجد أحفاد يهود مجتمع الـ «اليديش لاند» الآن في شكل أساس في الولايات المتحدة وإسرائيل، بينما دفنت عظام كثيرين آخرين منهم أسفل المسالخ الجماعية التي أقامها هتلر في القرن الماضي. ولو تأملنا كمية الجهد التي استثمرها مهندسو الذاكرة في إسرائيل في تخليد لحظات الموت مقارنة مع انعدام الجهد البيّن في الكشف عن حياة الماضي الغنية (أو البائسة، تبعاً لزاوية النظر) التي قامت وازدهرت في الـ «اليديش لاند» قبل ان تمحوها المذابح الفظيعة، فسوف نصل إلى أفكار وحقائق ساطعة حول الوظيفة السياسية والأيديولوجية للهستوريوغرافيا الحديثة.

إن نقص الأبحاث السوسيولوجية واللغوية والإثنوغرافية المتعلقة بأنماط الحياة البعيدة المدى في بلدات بولندا وليتوانيا، أي أبحاث ذات طابع تاريخي محدث وليس مجرّد انشغال سطحي بفولكلور محض، تماماً كما هو الأمر فيما يتعلق بانعدام أعمال تنقيب أثرية على مستوى رفيع في روسيا الجنوبية وأوكرانيا للكشف عن بقايا مملكة الخزر، ليسا من قبيل الصدفة البحتة.[١٣٤] فليس هناك من هو معني بازالة حجارة قد تقفز من تحتها عقارب سامة قادرة على لدغ وإيذاء التصور الذاتي لـ «الإثنوس» القائم والمس بمطالبه الإقليمية. فكتابة التاريخ القومي لا تهدف في الحقيقة إلى كشف ثقافات ماضوية وإنما كان هدفها المركزي وما زال هو بناء هوية عليا وتحقيق المأسسة والسيادة السياسية في الوقت الحاضر.

ربما يقول أحد الباحثين القوميين، الذين يمضون جل وقتهم في تحليل النصوص الدينية والرسمية والأيديولوجية التي أنتجتها في الماضي نخب مقلصة للغاية، إن التاريخ يهتم بالكتب وليس بالأشياء، ومثل هذا القول صحيح بالتأكيد فيما يتعلق بالتاريخ التقليدي للماضي. غير أن مجيء التاريخ الأنثربولوجي أتاح بداية الانحسار التدريجي للروايات القومية العليا التبسيطية.

أحياناً يخيل أن معظم الباحثين المتخصصين في «تاريخ شعب إسرائيل» لم يعرفوا بعد شيئاً عن هذا الصنف من الهستوريوغرافيا، ذلك بأن الكشف المعمق لأنماط الحياة وأشكال الاتصال لدى الطوائف اليهودية في الماضي من شأنه أن يبرز أكثر حقيقة بسيطة «آثمة»: فكلما ابتعدنا عن الأعراف الدينية وتقدمنا من ناحية بحثية في اتجاه ممارسات وعادات يومية متنوعة، سنجد أنه لم يكن هناك أبداً بين المؤمنين اليهود في أنحاء آسيا وإفريقيا وأوروبا أي قاسم مشترك إثنوغرافي علماني، فاليهودية العالمية كانت على الدوام ثقافة دينية مهمة، تتألف هي الأخرى من تيارات منفصلة، وليس «أمة» غريبة مشتتة ومشردة.

* * * * * *

ثمة قدر كبير من المفارقة في القول إن أولئك الرجال والنساء الذين اعتنقوا ديانة موسى قد عاشوا بين الدون والفولجا قبل أن يظهر في تلك المناطق الروس والأوكرانيون، تماماً كالقول إن الذين تمسكوا باليهودية في بلاد الغال كانوا قد مكثوا بها قبل أن تغزوها القبائل الفرانكية. كذلك الحال في شمال إفريقيا، التي تهود فيها البونيون قبل مجيء العرب، أو في شبه جزيرة إيبيريا التي ازدهرت وتوطدت فيها ثقافة العقيدة اليهودية قبل الـ «ركوينكيستا» المسيحية. وخلافاً لصورة الماضي التي رسمها مسيحيون يخشون اليهود، ولا ساميون عصريون قاموا بنسخ هذه الصورة، فإن دهاليز التاريخ لم تعرف شعباً عرقياً آثماً نُفي من الديار المقدسة بسبب قتل مسيح الإله واستوطن بدون دعوة بين ظهراني «شعوب» أخرى.

من أحفاد أولاد أولئك الذين تهودوا حول حوض البحر الابيض المتوسط وفي مملكة حديب، قبل وبعد الميلاد، وحتى نسل الحميريين والبربر والخزر، ساهمت عقيدة التوحيد اليهودية في إيجاد روابط بين مجموعات لغوية - ثقافية، ظهرت وتبلورت في بقاع جغرافية متباعدة، سلكت دروباً تاريخية مختلفة. صحيح أن الكثيرين تركوا اليهودية، لكن آخرين تشبثوا بها بإصرار وتمكنوا رغم كل الصعاب والتقلبات من الوصول بها حتى أعتاب العصر المعلمن.

هل ضاع الزمن الحميري والبربري والخزري إلى الأبد؟ ألا توجد أية فرصة أو إمكانية لنشوء هستوريوغرافيا جديدة تستدعي أولئك اليهود القدماء الذين نسيهم «أحفادهم»، ليحلوا مجدداً ضيوفاً في المناطق المشروعة للذاكرة العامة؟

إن عملية بناء أي جسم معرفي جديد ترتبط دائماً بعلاقة مباشرة مع الأيديولوجية القومية التي يعيش ويتحرك هذا الجسم داخلها. أما النماذج التاريخية التي تشذ عن الرواية التي تشكلت في بداية تكون الأمة، فيمكن أن تصبح مقبولة فقط في الوقت الذي تقل فيه المخاوف من انعكاساتها. فعندما تتحول الهوية الجماعية في الحاضر إلى هوية بدهية وتكف عن كونها كياناً متوجساً يتباكى ويَحِنُّ طوال الوقت إلى ماض ميثي خيالي، وفي الوقت الذي تغدو فيه الهوية نقطة الانطلاق إلى الحياة وليس هدفاً لها، عندئذٍ فقط يحدث التحول الهستوريوغرافي.

أما إلى أي حد ستتيح سياسة الهويات المتبعة في إسرائيل في بداية القرن الحادي والعشرين إمكان إيجاد مناهج وقوالب جديدة في بحث أصل وتاريخ طوائف العقيدة اليهودية، فهذا سؤال يبدو أن من الصعب الإجابة عنه في الوقت الحالي.

الهوامش

١. البكري، مُعجم ما استَعجم، الجزء الأول، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة: ١٩٤٥، ٢٩.

٢. حول اكتشاف القبور في بيت شعاريم أنظر كتاب حاييم زئيف هيرشبرغ، إسرائيل في بلاد العرب- سيرة اليهود في حِمير والحجاز، تل أبيب: بياليك، ١٩٤٦ (بالعبرية)، ٥٣-٥٧.

٣. مفهوم الـ «شعب» هنا هو بالطبع الجماعة الدينية وليس الجسم القومي. أنظر حول ذلك مقالة شلومو دوف جويتين، «منقوشات ثنائية اللغة حميرية-عبرية»، تربيتس ٤١ (١٩٤٢، بالعبرية) ١٥١-١٥٦.

٤. أنظر حول ذلك مقالة Michael Lecker, "The Conversion of Himyar to Judaism and the Jewish Banū Hadl of Medina," in *Jews and Arabs in Pre- and Early Islamic Arabia*, Aldershot: Ashgate, 1998, 129-36، وأنظر في هذا الكتاب المقال "Judaism among Kinda and the Ridda of Kinda", 50-635

٥. هناك وثيقة مسيحية توثق هذه الرواية ترجمت من قبل زئيف روبين في مقالته الشيقة «الشهيد أزقير والصراع بين اليهودية والمسيحية في جنوب شبه الجزيرة العربية في القرن الخامس للميلاد»، في كتاب من جيل لجيل من نهاية فترة التناخ وحتى ختم التلمود، أ. أوبنهايمر و أ. كاشر (محرران)، القدس: بياليك، ١٩٩٥ (بالعبرية)، ٢٥١-٢٨٥.

٦. حول مصلحة الإمبراطورية الرومانية الشرقية في المنطقة أنظر مقالة Ze'ev Rubin, "Byzantium and Southern Arabia : The Policy of Anastasius," in *The Eastern Frontier of the Roman Empire*, D. H. French and C. S. Lightfoot (eds.), *British Archaeological Reports* 553, 1989, 383-420.

٧. من المحتمل جداً أن يكون تسرب الديانة اليهودية من حِمير إلى مملكة أكسوم قد ساهم في التهود الجماعي هناك وفي نشوء «بيتا يسرائيل» (بيت إسرائيل) الفلاشي. من المعلوم أن التناخ قد ترجم إلى لغة الجعز بين القرنين الرابع والسادس للميلاد. هل استطاعت القبيلة المتهودة في القرن العاشر احتلال السلطة بقيادة ملكتها المسماة في التراث «يوديت» أو «جوديت»؟ تلف هذا الـ «تاريخ» العديد من الأساطير العديمة المصادر الموثوقة والتي من الممكن التوسع في الحديث حولها. أنظر حول ذلك في Steven Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia*, New York: New York University Press, 1992, 44-7.

٨. جزء من هذه الرسالة ترجم من قبل ح. ز. هيرشبرغ، في مقالته «اليهود في بلاد الإسلام»، في كتاب حافا لازروس- يافه (محرر)، فصول في تاريخ العرب والإسلام، تل أبيب: رشفيم، ١٩٧٠ (بالعبرية)، ٢٦٤.

٩. حول هذه المصادر وحول الشهادات من الأدب العربي أنظر كتاب يسرائيل بن زئيف، اليهود في البلاد العربية، القدس: أحيساف، ١٩٥٧ (بالعبرية)، ٤٧-٧٢.

١٠. أنظر مقالة هيرشبرغ، «المملكة اليهودية في حمير» ي. يشعياهو و ي. توبي (محرران)، يهود اليمن، دراسات وأبحاث، القدس: بن تسفي، ١٩٧٥ (بالعبَرية)، xxv.

١١. Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, 61-7.

١٢. دوفنوف، تاريخ شعب العالم، III. 197-198.

١٣. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 66-70.

١٤. Yosef Tobi, *The Jews of Yemen*, Leiden: Brill, 1999, 3-4.

١٥. هيرشبرغ، إسرائيل في بلاد العرب، ١١١.

١٦. مقابل ذلك، يصر المؤرخون اليمنيون على اعتبار يهود اليمن «جزءا لا يتجزأ من الشعب اليمني، فهؤلاء الأشخاص قد تهودوا وتبنوا اليهودية في وطنهم، الذي تمتع في حينه بالتسامح الديني». هذا الاقتباس مأخوذ من رسالة القاضي محمد حاتم وبن سالم محمد، التي نشرت في صحيفة هآرتس تحت عنوان «الصهيونية في عيون يمنية» بتاريخ ١٥/ ١٠/ ١٩٩٩، وظهرت بالأصل في *Yemen Times*. وبشكل مفاجئ تم إطلاق اسم شارع في مدينة القدس على اسم الملك ذو نواس.

١٧. Cassius Dio, *Roman History* 68. 32، وأنظر أيضاً Eusebius, *Ecclesiastical History* 4. 2.

١٨. Marcel Simon, *Recherches d'Histoire Judéo-chrétienne*, Paris: Mouton, 1962, 44–52.

١٩. للتعرف على موقفه من الديانة اليهودية أنظر مقالته "Aduersus Iudaeos" التي ظهرت بالإنكليزية في كتاب Geoffrey D. Dunn, *Tertullian*, London: Routledge, 2004, 63–104، يمكن الاطلاع على المعلومات التي يمكن استخلاصها من كتاباته حول يهود قرطاجة في Claude Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris: Les Belles Lettres, 1977, 15–43.

٢٠. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء السادس، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧١، ١٠٦.

٢١. المصدر السابق، ٨٩.

٢٢. حول هؤلاء المؤلفين أنظر كتاب Abdelmajid Hannoum, *Colonial Histories, Post-Colonial Memories: The Legend of the Kahina, A North African Heroine*, Portsmouth: Heinemann, 2001, 2–15، وأنظر أيضا مقالة هيرشبرغ «الكاهنة البربرية»، تربيتس ٢٧ (١٩٥٧ (بالعبرية))، ٣٧١-٣٧٦.

٢٣. وقد سبقه إلى ذلك يهودي فرنسي بإسم دافيد كازس، ادعى بأن كاهنة الملكة الشجاعة لم تكن يهودية بتاتاً، وليس ذلك فحسب بل وقد لاحقت اليهود. فمن المعلوم أن «بني إسرائيل» كانوا على الدوام ضعافا وملاحقين عبر التاريخ وليسوا لا قدر الله حكاما إستبداديين. أنظر حول هذا التفسير في كتاب Hannoum, *Colonial Histories*, 5–51.

٢٤. Nahum Slouschz, *Un voyage d'études juives en Afrique: Judo-Hellènes et Judo-Berbéris*, Paris: Imprimerie Nationale, 1909.; وأنظر أيضا "La race de la Kahina", *Revue Indigne: Organe des Intérêts des Indignes aux Colonies* 44 (1909), 83–573.

٢٥. ناحوم سلوشتس، داهية الكاهنة، تل أبيب: أمنوت، ١٩٣٣.

٢٦. المصدر السابق، ٣١.

٢٧. المصدر السابق، ٦٢.

٢٨. المصدر السابق، ٦٨-٦٩. حفزت شخصية كاهنة الفذة خيال العديد وكتب حولها العديد من الروايات التاريخية. أنظر على سبيل المثال كتاب Gisele Halimi, *La Kahina*, Paris: Plon, 2006.

٢٩. أنظر الصفحة الثانية من افتتاحية كتاب: ناحوم سلوشتس، شتات إسرائيل في إفريقيا الشمالية منذ العصور القديمة وحتى عصرنا الحالي، القدس: كاف ليكاف ١٩٤٦ (بالعبرية).

٣٠. Haim Ze'ev Hirschberg, *A History of the Jews in North Africa*, vol. 3, Leiden: Brill, 1974, 12–13.

٣١. المصدر السابق، ٩٤-٩٧.

٣٢. H. Z. Hirschberg, "The Judaized Berbers in North Africa," *Zion*, vol. 22, 1957,19. انظر أيضا مقالة تتبنى رؤية هرشفلد "الاثنية" في: J. Chetrit and D. Schroeter، "Les rapports entre Juifs et Berbères en Afrique du Nord،" in P. Balta، C. Dana، and R. Dhoquois-Cohen (eds.)، *La Méditerrané des Juifs*، Paris: L'Harmattan، 2003، 75-87.

٣٣. André N. Chouraqui, *Between East and West: A History of the Jews of North Africa*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1968, 37–38

٣٤. لم تظهر هذه الجمل في الطبعة الإنكليزية، ولكنها ظهرت في الطبعة العبرية. أنظر كتاب تاريخ يهود شمال إفريقيا، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٧٥ (بالعبرية)، ٦٥.

٣٥. Paul Wexler, *The Non-Jewish Origins of the Sephardic Jews*, New York: Suny, 1966, xv

٣٦. المصدر السابق، ١٠٥-١٠٦.

٣٧. المصدر السابق، ١١٨.

٣٨. أنظر كتاب ألفريدو مردخاي رابيلو، اليهود في إسبانيا قبل الاحتلال العربي في مرآة التشريع، القدس: زلمان شازار، ١٩٨٣ (بالعبرية)، ٢٩-٣٠. بالنسبة لموقف القوط الغربيين من التهود أنظر الفصل "Jewish Proselytism" in Solomon Katz, *The Jews in the Visigothic and Frankish Kingdoms of Spain and Gaul*, New York: Kraus Reprint, (1937) 1970, 42–56.

٣٩. دينور، إسرائيل في المنفى، 117-I. 1. 116.

٤٠. المصدر السابق ٢٤-٢٥. يوجه دينور قراءه لكتاب Eduardo Saavedra, *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid: Progreso Editorial, 1892, 89.

٤١. Jane S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience*, New York: The Free Press, 1992, 19

٤٢. Yitzhak Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, vol. 1, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1971, 24

٤٣. حول هذا الشاعر أنظر مقالة طوفا روزين موكيد، «الخزر، المغول وآلام المسيح»، في كتاب بين التاريخ والأدب، ميخائيل أورون (محرر)، تل أبيب: ديونون ١٩٨٣ (بالعبرية)، ٤١-٥٩.

٤٤. وردت رسالة حسداي بن شبروط وجواب يوسف ملك الخزر في كتاب أبراهام كهانا (محرر)، أدب التاريخ الإسرائيلي، وارسو: ١٩٢٢ (بالعبرية)، ٣٨.

٤٥. المصدر السابق، ٤٢-٤٣. تم طبع الرسالتين لأول مرة في إسطنبول في العام ١٥٧٧ على يد يتسحاك عكريش.

٤٦. حول مدى موثوقية الرسائل أنظر مقالة مناحيم لنداو، «الوضع الحالي لمشكلة الخزر»، تسيون ١٣ (١٩٥٣)، ٩٤-٩٦، وأنظر أيضا كتاب D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton: Princeton University Press, 1954, 125–70.

٤٧. أنظر النص بأكمله وتفسيرا حوله لدى سيمحا أساف، «حاخام يهودا البرشلوني حول رسالة يوسف ملك الخزر»، مصادر وأبحاث في تاريخ إسرائيل، القدس: هراف كوك، ١٩٤٦ (بالعبرية)، ٩٢-٩٩.

٤٨. يستهل يهودا اللاوي كتابه بما يلي: «تذكرت ما سمعته من حجج الحبر الذي كان عند ملك الخزر الداخل في دين اليهود، على ما شهد وجيء في كتاب التواريخ»، يهودا اللاوي، كتاب الرد والدليل في الدين الذليل، القدس: ماغنس، ١٩٧٧ (بالعبرية)، ١.

٤٩. «كتاب الكبلاه للحاخام أبراهام بن دافيد»، الموجود في ترتيب الحكماء والتاريخ، القدس: نسخة من كلاريندون في أكسفورد، ١٩٦٧ (بالعبرية)، ٧٨-٧٩.

٥٠. تتوفر لدينا شهادة حول مظهرهم الخارجي. فقد ذكر ياقوت الحموي في كتابه مُعجَم البُلدان عن رسالة ابن فضلان قوله: «الخزر لا يشبهون الأتراك، وهم سود الشعور، وهم صنفان: صنف يسمون قراخزر، وهم سمر يضربون لشدة السمرة إلى السواد كأنهم صنف من الهند، وصنف بيض ظاهرو الجمال والحسن». ياقوت الحموي، مُعجَم البُلدان، المجلد الثاني، دار صادر، دار بيروت، بيروت: ١٩٥٧-١٩٥٦، ٣٦٨.

٥١. دينور، إسرائيل في المنفى، الجزء الأول والثاني، ٤٧-٤٨. (لا يعني هذا أن سيبوس قد كتب هذا الكتاب).
٥٢. المصدر السابق، ٥١.
٥٣. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد الخامس، لَيدَن، ١٨٧٠، ١١٨.
٥٤. ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، ١٩٥٩، ١٦٩.
٥٥. الأصطخري، المسالك والممالك، مطابع دار القلم بالقاهرة، ١٩٦١، ١٣١.
٥٦. الأصطخري، المسالك والممالك، مطابع دار القلم بالقاهرة، ١٩٦١، ١٢٩.
٥٧. المصدر السابق.
٥٨. الأصطخري، المسالك والممالك، مطابع دار القلم بالقاهرة، ١٩٦١، ١٣٠.
٥٩. المصدر السابق.
٦٠. ابن النديم، الفهرست، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ٢٩.
٦١. Solomon Schechter, "An Unknown Khazar Document," *Jewish Quarterly Review* 3 (1912–13), 181–219، وأنظر أيضاً Vladimir A. Moin, "Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge," *Byzantion*, 6 (1931), 309–25.
٦٢. تظهر «شهادة كامبريدج» بأكملها لدى شيختر في: "An Unknown Khazar Document," 213.
٦٣. راجعوا أقوال العالم الجغرافي البكري كما تُرجمت إلى العبرية لدى كهانا، أدب التاريخ.
٦٤. «شهادة كامبريدج»، شيختر، "An Unknown Khazar Document," 215–216
٦٥. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت: ١٩٦٦، ٢١٢.
٦٦. هناك ادعاء يقول بأن اليهود وصلوا لمملكة الخزر من خوارزم التي تواجدت في شرق بحر قزوين. أنظر حول ذلك في كتاب يتسحاك بن تسفي، «خوارزم والخزر»، جماعات إسرائيل المهجورة، تل أبيب: وزارة الدفاع، ١٩٦٣ (بالعبرية)، ٢٣٩-٢٤٦.
٦٧. أنظر مقالة Peter B. Golden, "Khazaria and Judaism," in *Nomads and their Neighbors in the Russian Steppe*, Aldershot: Ashgate, 2003, 134، حول موقف يؤرخ التهود بالعام ٨٦١ للميلاد أنظر رسالة Constantine Zuckerman, "On the Date of the Khazars' Conversion to Judaism and the Chronology of the Kings of the Rus Oleg and Igor," *Revue des études Byzantines* 53 (1995), 70–237.
٦٨. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، ٢١٤.
٦٩. ابن حوقل، كتاب صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ٣٣٣.
٧٠. ياقوت الحموي، مُعجَم البُلدان، المجلد الثاني، دار صادر، دار بيروت، بيروت: ١٩٥٧-١٩٥٦، ٣٦٩.
٧١. Schechter, "An Unknown Khazar Document," 216. وفي أسطورة إلداد هداني يعتبر الخزر من نسل الأسباط العشرة: «وعاش سبط شمعون ونصف شبط منشيه في بلاد كسديم (أور كسديم) البعيدة ستة أشهر، أما هم فأكثر من الجميع ويجبون الضرائب من خمس وعشرين مملكة وبعض الإسماعيليين لا يدفعون الضرائب». أبراهام عبشتاين (محرر)، إلداد هداني، برسبورغ: أ. د ألكلاي، ١٨٩١ (بالعبرية)، ٢٥.
٧٢. الأصطخري، المسالك والممالك، مطابع دار القلم بالقاهرة، ١٩٦١، ١٢٩.
٧٣. ياقوت الحموي، مُعجَم البُلدان، المجلد الثاني، ٣٦٨.
٧٤. المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، الجزء الأول، ٢١٢.
٧٥. أبراهام بولاك، الخزر- تاريخ مملكة يهودية في أوروبا، تل أبيب: بياليك، ١٩٥١، ٢٨٦.

٧٦. Schechter, "An Unknown Khazar Document," 216، أخبرَ بنيامين متودلا «المسافر الدائم» المشهور، في نهاية القرن الثاني عشر، عن وجود جماعة يهودية في بلاد اللان، أنظر مردخاي بن تتان إدلير (محرر)، كتاب رحلات رابي بنيامين، القدس: منشورات نقابة طلاب الجامعة العبرية، ١٩٦٠ (بالعبرية)، ٣١.

٧٧. وأنظر أيضا Istvan Erdleyi, "Les relations hungaro-khazares," *Studia et Acta Orientalia* 4 (1962), 39–44.

٧٨. حول هذه الوثيقة وباقي الوثائق بالعبرية أنظر، N. Golb and O. Pritsak, *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century*, Ithaca: Cornell University Press, 1982.

٧٩. حول رسالة كييف وبداية التواجد اليهودي في المدينة أنظر كتاب يونيل رابا، المساهمة والمقابل، أرض إسرائيل وشعب إسرائيل في العالم الروحي لروسيا القروسطية، تل أبيب: مركز أبحاث الشتات، ٢٠٠٣ (بالعبرية)، ٤٦–٦١. وفي هذا السياق من المفضل الاطلاع على مقالة Julius Brutzkus, "The Khazar Origin of Ancient Kiev," *Slavonic and East European Review* 3:1 (1944), 24–108.

٨٠. مقتبس في مقالة لنداو، «وضعها الحالي». وقد ذكر ملك الخزر لدى أبو علي حسن بن علي البصري القرائي الذي عاش في مدينة البصرة في نهاية القرن العاشر. أنظر بولاك، الخزر، ٢٩٥.

٨١. أبراهام إلياهو هركابي (محرر)، أجوبة الجيئونيم لذكرى الأولين، برلين: إيتزكفسكي، ١٨٨٧ (بالعبرية)، ٢٧٨.

٨٢. فتاحيا بن يعكوف، رحلات الحاخام فتاحيا من ريغنسبورغ، القدس: جرينهوت، ١٩٦٧ (بالعبرية)، ٣–٤.

٨٣. المصدر السابق، ٢٥.

٨٤. أنظر Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, 251

٨٥. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 13–206، وأنظر أيضا كتاب بولاك، الخزر، ٢١٩–٢٢٢.

٨٦. حول نهاية مملكة الخزر أنظر مقالة بولاك، «آخر أيام الخزر»، مولاد ١٦٨ (١٩٦٢ (بالعبرية))، ٣٢٤–٣٢٩.

٨٧. Graetz, *History of the Jews*, vol. 3, 139

٨٨. المصدر السابق، ٢١٠ و ٢١٢.

٨٩. مقتبس في رسالة الماجستير ليهوشع ليثور، الخزر في ضوء الهستوريوغرافيا السوفييتية، رمات غان: جامعة بار إيلان، ١٩٧٣ (بالعبرية)، ١٢٢.

٩٠. يوسف بيرل، سيفر بوحن تسديك، براغ: لنداو، ١٨٣٨ (بالعبرية).

٩١. المصدر السابق، ٨٩–٩١ و ٩٣.

٩٢. نشر الأول مباشرة باللغة العبرية بينما ظهر الثاني باللغة الروسية وترجم بعد سنتين فقط للغة التناخ رغم موعد النشر. أنظر يوسف يهودا لرنر، الخزر، أوديسا: بيلينسون، ١٨٦٧ (بالعبرية)، أبراهام هركابي، اليهود ولغة السلاف، فيلنا: مناحيم رام، ١٨٦٧ (بالعبرية).

٩٣. لرنر، الخزر، ٢١.

٩٤. للدراسة التي أجريت قبل الحرب العالمية الأولى يجب إضافة البحث المهم لـ Hugo Von Kutschera, *Die Chasaren: Historische Studie*, Vienna: A. Holzhausen, 1910.

٩٥. دوفنوف، تاريخ شعب العالم، الجزء الرابع، ١٤٠–١٤٧.

٩٦. المصدر السابق، ٢٧٢.

٩٧. أنظر لدى ليثور، الخزر في ضوء الهستوريوغرافيا السوفييتية، ١٢٦.

٩٨. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 196–7.

٩٩. دينور، إسرائيل في المنفى، I، الكتاب الثاني، ٣.

١٠٠ . المصدر السابق، ٤ .

١٠١ . أهرون زئيف أشكولي، «دُوار التاريخ»، موزنايم ٥ :١٨، (١٩٤٤، بالعبرية)، ٢٩٨-٣٠٥، ٣٧٥-٣٨٣.

١٠٢ . المصدر السابق، ٣٨٢. انظر أيضاً رد بولاك في عدد موزنايم ١ :١٩ الذي صدر بعد ذلك، (١٩٤٥)، ٢٨٨-٢٩١، والإصدار الثاني: ٣٤٨-٣٥٢.

١٠٣ . بولاك، الخزر، ٩-١٠.

١٠٤ . كتب البحث الذي تم ذكره ليهوشع ليئور حول الهستوريوغرافيا السوفييتية بإرشادح . ز هيرشبيرغ . أما مؤلف السمينار فهو مناحيم زهري، الخزر تهودهم وتاريخهم في الهستوريوغرافيا العبرية، القدس: كرميل، ١٩٧٦ (بالعبرية)،

١٠٥ . مملكة الخزر مع إيهود يعاري، القدس: التلفزيون الإسرائيلي، القنال الأولى، ١٩٩٧ . كتبت العديد من الروايات حول الخزر، من بينها رواية الكاتب الصربي Milorad Pavic's *Dictionary of the Khazars* (New York: Knopf, 1988) و Marc Alter, *The Wind Of the Khazars* (New Milford: The Toby Press, 2003).

١٠٦ . مقتبس عن بحث ليئور، ، الخزر في ضوء الهستوريوغرافيا السوفييتية، ١٣٠ .

١٠٧ . أرتامونوف، الذي اعترف في سنوات الخمسين بأنه لم يكن قومياً بما فيه الكفاية في سنوات الثلاثين، نشر في العام ١٩٦٢ كتابه تاريخ الخزر، كتابه الثاني حول بداية الخزر، كان عملاً وطنياً ذا نبرة معادية لليهودية . انظر حول ذلك في نقد شموئيل أتينغر في مجلة كريات سيفر ٣٩، (١٩٦٤، بالعبرية): ٥٠١-٥٠٥ . ومن بين الأمور التي يوجه أتينغر لأجلها إنتقاداته للمؤلف هي عدم قراءته كتاب أبراهام بولاك الإسرائيلي .

١٠٨ . مُلخص أكثر إتزانا وترددا لهذا البحث تمت ترجمته للعبرية وقد ظهر كفصل قصير في بتسليل روت (محرر)، عصر الظلمة: اليهود في آوروبا المسيحية، تل أبيب: مسادا، ١٩٧٣ (بالعبرية)، ١٩٠-٢٠٩ .

١٠٩ . Peter B. Golden, *The Q'azars – Their History and Language as Reflected in the Islamic, Byzantine, Caucasian, Hebrew and Old Russian Sources*, New York: Columbia University, 1970 وانظر ايضاً كتابه *Khazar Studies: An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, Budapest: Akadémiai Kiadó, 1980

١١٠ . Kevin A. Brook, *The Jews of Khazaria*, Northvale: Jason Aronson, 1999; also see www.khazaria.com.

١١١ . Felix E. Kitroser, *Jazaria: El imperio olvidado por la historia*, Cordova: Lerner Ediciones, 2002; Jacques Sapir et Jacques Piatigorsky (eds.), *L'Empire khazar VIIe-XIe siècle: L'énigme d'un peuple cavalier*, Paris: Autrement, 2005; Andreas Roth, *Chasaren: Das Vergessene Groβriech der Juden*, Stuttgart: Melzer, 2006

١١٢ . في حديث خاص معي اعتذر الناشر المجهول وعلل موقفه بخوفه من نشر الكتاب في حين أن المجتمع الإسرائيلي ليس مستعداً له بعد .

١١٣ . P. B. Golden, H. Ben-Shammai and A. Rona-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, Leiden: Brill, 2007.

١١٤ . آرثور كوستلر، القبيلة الثالثة عشرة، ترجمة: أحمد نجيب هاشم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١، ٢٤ .

١١٥ . Arthur Koestler, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage*, London: Hutchinson, 1976, 223.

١١٦ . مقتبس عن مقالة Jacques Piatigorsky, "Arthur Koestler et les Khazars: L'histoire d'une obsession," in *L'Empire Khazar*, 99.

١١٧. يسرائيل مرغليت، «آرثور كوستلر ‹وجد› القبيلة الثالثة عشرة»، في شتات المهجر، الجزء الحادي عشر، ٨٣-٨٤، ١٩٧٨ (بالعبرية)، ١٩٤.

١١٨. المصدر السابق

١١٩. تسفي أنكوري، «منشأ وتاريخ اليهودية الإشكنازية»، كيفونيم: مجلة لليهودية والصهيونية ١٣ (١٩٨١، بالعبرية)، ٢٩-٣١.

١٢٠. شلومو سيمونسون، «القبيلة الثالثة عشرة»، ميخائيل: حول تاريخ اليهود في المهجر، الجزء الرابع عشر، ١٩٩٧ (بالعبرية).

١٢١. هركابي، اليهود ولغة السلاف، ١.

١٢٢. دوفنوف، اكتشفت وبحثت، أوديسا: أبا دوخنا، ١٨٩٢ (بالعبرية)، ١٠.

١٢٣. بما أن معظم أعمال شيفر كتبت باللغة بالبولندية وبلغة الييديش، بإمكاننا تلقي فكرة أفضل عن موقفه من الخزر من كتاب Jacob Litman, *The Economic Role of Jews in Medieval Poland: The Contribution of Yitzhak Schipper*, Lanham: University Press of America, 1984, 117–16.

١٢٤. Baron, *A Social and Religious History*, vol. 3, 206.

١٢٥. دينور، إسرائيل في المنفى، I. 2, 5.

١٢٦. يتسحاك باعر لافينزاهن، وثيقة حول إسرائيل، القدس: زلمان شازار، ١٩٧٧ (بالعبرية)، ٣٣، هامش رقم ٢.

١٢٧. بولاك، الخزر، ٢٥٦-٢٥٧.

١٢٨. كوستلر، القبيلة الثالثة عشرة، ١٧٣.

١٢٩. Herbert Guy Zeiden, "Davenen: A Turkic Etymology," *Yiddish: A Quarterly Journal Devoted to Yiddish and Yiddish Literature* 10: 2–3, 96–9; "Khazar/Kipchak Turkisms in Yiddish: Words and Surnames," *Yiddish* 11: 1–2 (1998), 81–92. وانظر أيضاً Paolo Agostini, "Once Again on the Etymology of Davenen," *Yiddish* 11: 1–2 (1998), 93–118.

١٣٠. Mathias Mieses, *Die jiddische Sprache*, Berlin: Benjamin Harz, 1924.

١٣١. Paul Wexler, *The Ashkenazic Jews: A Slavo-Turkic People in Search of a Jewish Identity*, Columbus: Slavica Publishers, 1993. أنظر أيضا الفصل "The Khazar Component in the Language and Ethnogenesis of the Ashkenazic Jews," in *Two-tiered Relexification in Yiddish*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2002, 41–513

١٣٢. Tadeusz Lewicki, "Kabarowie (Kawarowie) na Rusi, na Węgrzech i w Polsce we wczesnym średniowieczu," in *Studia nad etnogenezą Słowian i kulturą Europy wczesnośredniowiecznej*, G. Labuda and S. Tabaczyński (eds), vol. 2, Wrocław: Zakład im.Ossolińskich, 1988, 77–87.

١٣٣. Erich S. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, 135–212.

١٣٤. Antony Polonsky (ed.), *The Shtetl: Myth and Reality*, Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2004

الفصل الخامس

تفخيم وإقصاء:

سياسة الهويات في إسرائيل

تدأب دولة إسرائيل (. . .) على ترقية البلاد لصالح سكانها جميعا وتكون مستندة إلى دعائم الحرية والعدل والسلام مستهدية بنبوءات أنبياء إسرائيل. تقيم المساواة التامة في الحقوق اجتماعيًا وسياسيًا بين جميع رعاياها دون التمييز من ناحية الدين والعرق والجنس وتؤمن حرية العبادة والضمير واللغة والتربية والتعليم والثقافة.

وثيقة الاستقلال، إعلان إقامة دولة إسرائيل، ١٩٤٨.

تحظر المشاركة في الانتخابات للكنيست على أية قائمة إذا كان في أهدافها أو أعمالها أي بند من البنود التالية: ١- نفي كيان دولة إسرائيل بصفتها دولة الشعب اليهودي؛ ٢- نفي طابع الدولة الديمقراطي؛ ٣- التحريض على العنصرية.

البند ٧ أ من قانون أساس: الكنيست، ١٩٨٥.

تشبث المؤمنون اليهود حتى بداية عملية العلمنة الكبرى في أوروبا بمسلمة دينية شدت من أزرهم وعزيمتهم وقت الشدائد والمحن: فقد كانوا «الشعب المختار»، طائفة مقدسة مبجلة لدى الله ستكون نوراً للأمم والشعوب الأخرى. ومن ناحية عملية فقد أدركوا تماماً أنهم كمجموعات أقلية تتفيأ ظلال عقائد أخرى، فإنهم يخضعون لسلطة من هم أقوى منهم. لكن شهية التهويد التي ميزت بدايات تبلور هذه الطوائف اختفت بشكل تام تقريباً بمرور السنوات، وذلك بسبب الخوف من بطش الديانات السائدة. وغلفت طبقات سميكة من التحفظات والمخاوف من نشر عقيدتهم طوال مئات السنوات، الهوية الذاتية للمؤمنين اليهود، وعززت الانعزالية الطائفية التي تحولت بمرور الأيام إلى سمة وعلامة مميزة لهم. كذلك فإن العقيدة المخصوصة بـ «الشعب المختار» ساعدت بدورها أيضاً، على امتداد العصور الوسطى، في منع حصول تسرب أكثر من اللازم لصالح الديانات التوحيدية الأخرى.

وعلى غرار سلوك مجموعات الأقلية الأخرى في الشدائد والمحن فقد أظهرت طوائف العقيدة اليهودية تضامناً فيما بينها. في فترات الهدوء تبادلت النخب الفقهية المعلومات حول طابع الفرائض وأنماط الحياة الدينية وجوانب مختلفة من طقوسها وأشكال تعبدها. وعلى الرغم من الفوارق العميقة بين مراكش وكييف، بين صنعاء ولندن، ليس فقط في مجال الممارسات الدنيوية وإنما أيضاً في مضمار المعايير الدينية، إلا أنه جرى دائماً الحفاظ على جوهر واحد قوامه التمسك الفقهي بالتوراة الشفهية والفهم المشترك لـ المنفى - الخلاص والارتباط الديني العميق بالمدينة المقدسة، أورشليم، التي يُعتقد أن الخلاص سيأتي منها.

وأدّت العلمنة التي شهدتها أوروبا، على اختلاف أشكالها ومراحلها، إلى إضعاف مكانة الأطر الدينية وتقويض سلطة الحاخامات، الذين يعتبرون بمنزلة المثقفين التقليديين لتلك الأطر. وكحال المجموعات الدينية اللغوية والثقافية الأخرى راح المنسلخون عن الدين اليهودي يندمجون في حركة العصرنة. وعلى الرغم من الانطباع الذين توحي به كتب الدراسات والتاريخ الصهيونيين، فإن هؤلاء لم يكونوا الوحيدين الذين استصعبوا «الذوبان» في الثقافات القومية التي تبلورت في ذلك الوقت. فالمزارعون في سكسونيا، وصغار التجار البروتستانت في فرنسا، والعمال الويلزيون في بريطانيا، عانوا في الواقع بأشكال مختلفة من جراء التغيرات المتسارعة في أنماط الحياة والموقع الجغرافي، وبشكل لا يقل بالضرورة عن المؤمنين اليهود. لكن الذوبان العام في الأطر الاقتصادية والسياسية واللغوية والثقافية الجديدة اقتضى تقديم تنازلات مؤلمة عن عادات وأنماط حياة مديدة السنوات.

على الرغم من المصاعب الخاصة التي واجهها اليهود فقد تحول معظمهم، في بلدان مثل فرنسا وهولندا وبريطانيا وألمانيا، إلى «ايزرائيليتيم»، أي إلى فرنسيين وهولنديين وبريطانيين وألمان من أبناء دين موسى (Mosisch). وصار هؤلاء من أنصار ومؤيدي قومية الدول الجديدة بل وأبرزوا أحياناً هويتهم القومية هذه بشيء من الاعتزاز الخاص. كذلك كانوا وعن حق من رواد ناطقي اللغات ومبلوري الثقافات القومية، نظراً لتمركزهم الكبير نسبياً في المدن، وهذا يعني أنهم كانوا في طليعة البريطانيين والفرنسيين والألمان (ولا نجانب الصواب إذا ما قلنا إن الشاعر هاينريخ هاينه كان ألمانيًا قبل أن يصبح جد أدولف هتلر حاملاً لهذه الصفة). وفي الحرب العالمية الأولى، التي أفضت إلى حد كبير إلى ذروة تأميم الجماهير في أوروبا، هب هؤلاء اليهود للدفاع عن الأوطان الجديدة، ومن المرجح أنهم قتلوا أيضاً من دون كثير تردد جنوداً من أصل يهودي وقفوا في مواجهتهم على الجانب الآخر لخط الجبهة.[1] ومن دعاة الإصلاح الألمانيين- اليهود، مروراً بالاشتراكيين الفرنسيين - اليهود أو الليبراليين البريطانيين - اليهود، هب جميع هؤلاء تقريباً للذود عن مكتسباتهم الجماعية الجديدة المتمثلة في الدولة القومية والبقعة الجغرافية (الأرض) الخاضعة لسيادتها.

وعلى الرغم مما ينطوي عليه الأمر من غرابة، فقد انجرف الصهيونيون أيضاً في ثقافة الحرب وفقاً لخطوط التقسيمات القومية الأوروبية، مع أنهم تمسكوا بمبدأ قومي انعزالي. فبين الأعوام ١٩١٤ و١٩١٨ كان الصهيونيون أضعف من أن يضعوا بديلاً ذاتياً يُمكّن من إخماد حمية القتال التي أججت المشاعر القومية لأنصارهم ونشطائهم في البلدان المختلفة. ومن ناحية عملية، كانت الصهيونية بين العام ١٨٩٧، الذي شهد انعقاد المؤتمر الصهيوني الأول، وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى، تياراً هزيلاً للغاية في صفوف الجاليات اليهودية في العالم، خضع في الكثير من الأحيان للإملاءات القومية لـ «الأغيار» (في ألمانيا كانت نسبة الصهيونيين في العام ١٩١٤ أقل من ٢ بالمائة من مجموع الألمان من أصل يهودي، وفي فرنسا كانت دون ذلك).

يمكن إرجاع ولادة الفكرة الصهيونية ذاتها إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر في وسط وشرق أوروبا، في الحيز الممتد من فيينا وحتى أوديسا. وقد نمت هذه الفكرة بتردد في حواشي وأطراف القومية الألمانية ونجحت في التغلغل إلى الأسواق الثقافية المتعطشة لمجتمع اليديش. لقد كانت الصهيونية رغم هامشيتها، جزءاً من موجات النهضة القومية المتأخرة في أوروبا، ظهرت بالتزامن مع صعود أيديولوجيات أخرى في المنطقة. ويمكن اعتبارها محاولة لذوبان جماعي في الحداثة، تماماً كحال مشاريع قومية أخرى كانت في بداية عملية تحققها حولها.[2] وإذا كانت أقلية كبيرة من أصحاب الفكرة قد انتمت بهذا القدر أو ذاك، إلى الثقافة الألمانية-

مثل موشيه هيس وثيودور هرتسل وماكس نورداو- فإن أغلب الذين أكملوا صياغة النظريات وترويجها وتجسيدها عمليا كانوا يتحدرون من الشريحة المثقفة لشعب البيديش الواسع الذي اكتظت به طوال مئات السنوات مدن وبلدات بولندا، أوكرانيا، ليتوانيا، روسيا ورومانيا.

وكما سبق أن أشرنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب، فقد تطورت في هذه المناطق حضارة بيديش علمانية عصرية، وهي ظاهرة لم تكن معروفة لدى جاليات وطوائف يهودية أقامت في أماكن أخرى من العالم، لا في لندن ولا في مراكش. هذه الثقافة المميزة، وليس العقيدة الدينية، هي التي شكلت الحاضنة الرئيسة للاختمار القومي. وقد خرج من هذا العالم شبه الأوتونومي مثقفون شبان، سُدَّت في وجههم طرق المرور إلى مراكز الثقافة العالية- كالحياة الجامعية والمهن الحرة وأجهزة الدولة. وهكذا تحول الكثيرون منهم إلى ثوريين إشتراكيين ومجددين ديمقراطيين، فيما أصبحت أقلية منهم صهيونية. في المقابل غذى عالم البيديش، بحكم قوة حضوره، عداء وكراهية متجددة ضد اليهود في الوسط المحيط به. فالفسيفساء القومية التي تشكلت في شرق أوروبا تطلعت إلى لفظ وإقصاء هذا الحضور «البيديشي» المتمادي في اختلافه ونفوره. وفضلاً عن القمع والقيود التقليدية، التي فرضها الحكم القيصري والملكي الروماني، فقد زعزعت موجة المذابح الشعبية في ثمانينيات القرن التاسع عشر، والتي حملت في حينه بعض الملامح القومية، ملايين اليهود وشكّلت عامل حفزٍ إضافي لهجرتهم الكبرى صوب الغرب. فبين الأعوام ١٨٨٠- ١٩١٤ تدفق قرابة مليونين ونصف المليون من يهود لغة البيديش عبر ألمانيا باتجاه بلدان استيعاب في الغرب، وانتهى المآل بقسم أقل منهم بالوصول إلى شواطئ الأمان في القارة الأميركية (أقل من ٣ بالمائة منهم اختاروا الهجرة إلى فلسطين العثمانية إلا إن غالبيتهم الساحقة عادت ورحلت عنها فيما بعد).

إن إحدى النتائج الثانوية لهذا النزوح السكاني الكبير تمثلت في مساهمته غير المباشرة في ارتفاع منسوب العداء التقليدي الذي كان يمور تحت السطح في ألمانيا التي شكلت معبراً للنازحين اليهود. هذه الكراهية الشديدة، التي ما زال بعض من الرموز والشظايا في علبتها السوداء غير محلول تماماً، ساهمت بدورها كما هو معروف في وقوع واحدة من أبشع جرائم الإبادة الجماعية (الجينوسايد) التي عرفها القرن العشرون. وقد كشفت على هامش ذلك حقيقة أنه لم تكن هناك قط علاقة مباشرة بين التقدم التكنولوجي أو رهافة الحس الثقافي وبين النوعية الأخلاقية.

ازدهرت اللاسامية المُعاصرة في سائر أنحاء عالم الحداثة الأوروبي. لكن مصيرها في غرب وجنوب أوروبا، وكذلك في القارة الأميركية، كان مختلفاً تماماً عن سماتها وأشكال تواجدها في

وسط وشرق القارة الأوروبية. وقد ولَّد تردد الهوية القومية الغضة وارتباكها هواجس ومخاوف في كل مكان تقريباً، فيما كانت الصعوبات الثقافية في بناء الأمم هي التي جعلت بالذات من «مقت المختلف» في الزمن التاريخي الطويل جزءاً جوهرياً من السياسة الجماهيرية الديمقراطية الجديدة. وشكل كل مظهر من مظاهر الاختلاف - كألوان البشرة المتنوعة واللهجات اللغوية المميزة أو مكونات العقيدة المتباينة - عامل حفز واستحثاث لذوي الوعي القومي الفتي والذين استصعبوا في البداية تعريف ووصف أنفسهم كمجموعات محددة ومميزة. وقد تطلب مستوى التجريد في بناء تصورات ومفاهيم الأمة تمييزاً واضحاً وجازماً لأولئك الذين تقرر بأنهم لن ينتموا إليها. لذلك تم تصور الأمة كأسرة «دم» موسعة وقديمة وكان من المجدي أيضاً أن يكون «الجار» الأقرب هو العدو الأشد خطراً. وبما أن الثقافة المسيحية رأت، طوال مئات السنوات، في المؤمن اليهودي الـ«آخر» النهائي، فقد كان من السهل على الهويات الجماعية الجديدة امتشاقه من التراث القديم ووضعه كمحطة أو كنقطة حدودية ناجعة حددت تخوم الـ«نحن» القومي الجديد.

ولكن في الحيزات التي انتصرت فيها القومية المدنية والسياسية واستوطنت في صفوف جمهور واسع كان بالإمكان لجم و«اعتقال» عداء التراث المسيحي القديم وضفر اليهودي المنبوذ داخل حدود الهوية الجديدة. وقد شكل الدستور الأميركي والثورة الفرنسية أو القوانين الأساس في بريطانيا العظمى تراثاً مريحاً نسبياً وأساساً مستقراً لتطور اتجاهات متضمنة نجحت عبر نضال مضنٍ وطويل في امتلاك مكانة مهيمنة في مراكز الحلبة العامة. وهكذا أصبح اليهود في هذه البلدان وسواها جزءاً لا يتجزأ من جسم الأمة.

لم تكن هذه العملية المظفرة خالية من انتكاسات وتقلبات. وبسبب ما تنطوي عليه من دراماتيكية، فإن قضية درايفوس في فرنسا العام ١٨٩٤ يمكن أن تشكل مثالاً جيداً على التاريخ المتعرج وغير الواثق بمراحل تطور القومية العصرية. فسيل اللاسامية الفظيع الذي استله درايفوس من ترسانة اتهامات الشعب الـ«غالي - كاثوليكي» شكل تجسيداً للشحن والتوتر القائم في زحمة الحساسيات المتناقضة. والسؤال: هل ينتمي هذا الضابط اليهودي إلى الأمة الفرنسية أم أنه ممثل لشعب أجنبي زحف وتسلل سراً من الشرق؟ هل كان يجب على فرنسا، بحكم عظمتها، أن لا تكون مسيحية في جوهرها؟ أليس الأصل الإيطالي للكاتب إميل زولا (١٨٤٠-١٩٠٢) هو السبب الحقيقي لتأييده غير الوطني للكابتن اليهودي الـ«خائن»؟ هذه التساؤلات وسواها تزاحمت في المتخيل القومي وشكلت جزءاً مهماً من التذبذبات التي هزت الجدران الهشة لحلبة الجدل الصاخب في فترة قضية درايفوس.

في نهاية المطاف، كُبحت الموجة اللاسامية على يد القوى السياسية والعناصر المثقفة ذات التوجه المدني، فيما أعيد «إلحاق» العسكري المُلاحَق (درايفوس) بالأمة الفرنسية مجدداً. وأصحاب الهوية القومية الإثنية- الدينية لم يختفوا في الواقع، وإنما عادوا وأطلوا برأسهم في فترة الاحتلال النازي، بل وما زالوا موجودين حتى الآن. غير أن القومية الثقافية المُتَضَمِّنة ازدادت قوة بعد فترة التحول، وواصلت، رغم «الهدنة» الفظيعة في الحرب العالمية الثانية، شق طريقها طوال القرن العشرين. وقد حدثت تقلبات مشابهة، وإن لم تكن مماثلة، بصورة أقل دراماتيكية وأكثر تدريجية، في الولايات المتحدة (في فترة المكارثية مثلاً) وبريطانيا العظمى وفي معظم الدول القومية حول المحيط الأطلسي. وكسائر أنواع العنصرية، فإن اللاسامية لم تزل أبداً من هذه الدول بصورة تامة، لكنها لم تعد تشكل سمة مهمة في تطور الاتجاهات المحددة لاستمرار صوغ الهوية العليا الجماعية.

في المقابل، وكما ذكر في الفصل الأول من هذا الكتاب، فقد انتصرت في الحيزات الواقعة بين ألمانيا وروسيا، وبين النمسا- هنغاريا وبولندا، الأيديولوجيات الإثنية- البيولوجية والإثنية - الدينية، وهي التي حددت أيضاً ماهية القومية على مدار سنوات طوال. وبسبب هذه الهيمنة الأيديولوجية الحصرية والمتوجسة، ظلت شيفرة العداء المناهض لليهود تشكل أحد المحددات المركزية للهوية العليا الـ«حقيقية». حتى لو لم تكن اللاسامية ظاهرة دائماً على رؤوس الأشهاد، وحتى لو لم يكن الحبر الذي سكب في وسائل الاعلام المكتوبة أو في كتب التدريس آثماً وشريراً على الدوام، فقد واصلت كراهية اليهود حفر جحورها كالخلد داخل محاور الهوية الحاسمة.

أحد أسباب هذه الظاهرة نبع من حقيقة أن تعريف الكيان القومي في هذه المناطق ذات الحيزات الثقافية المتشابكة والمتشعبة كان في حاجة ماسة لكتابات ومؤلفات عن «ماضٍ» يدل على أصل واحد، ومن هنا فإن أي مكون أو عنصر من شأنه أن يهدد ميثة الأصل الواحد الموحد سرعان ما كان يولد إحجاماً وجزعا. حتى أنصار القومية المتشددون في إلحادهم كانوا بحاجة إلى سمات دينية تقليدية بغية تعريف أنفسهم بشكل أفضل وأدق. وفي حالات أخرى قبل رجالات كنيسة يتمتعون باحترام ووقار حكم «الدم» كخط حدود مميز ومحدد للهوية القومية. بعبارة أخرى، تماماً مثلما احتاجت الألمانية في مرحلة معينة للكثير من «الأناشيد» بغية تمييز نفسها، كذلك نجد أن البولندية جندت الكاثوليكية، واللاتفية جندت اللوثرية، والروسية جندت البعد السلافي الأرثوذكسي، وذلك حتى تُمُدّ وتبسط من ناحية ذاتية تطلعاتها وأحلامها القومية.

أخذت الصهيونية، وخلافاً لحركة الإصلاح الدينية- اليهودية أو مجموعات المثقفين

الليبراليين والاشتراكيين التي سعت إلى الاندماج في الثقافات القومية المتكونة، الكثير من الأفكار من الأيديولوجيات القومية السائدة التي حلقت حول أقاليم ولادتها وصباها ودمجت الأفكار المستعارة في برنامجها الجديد. فسوف نجد فيها بصمات الفولكلورية الألمانية تماماً مثلما طبعت سمات الرومانسية القومية البولندية بطابعها معظم منابرها الخطابية. ولكن يجدر الانتباه إلى أن ذلك لم يكن مجرد قصة محاكاة بسيطة، فنحن لا نقف هنا أمام ظاهرة استنساخ محضة تنتحل فيها الضحية المتألمة بعضاً من ملامح وجه الجلاد المبتسم.

خلافاً لوجهة النظر شبه القومية والعلمانية لـ «البوند»- حركة اليسار اليهودية الواسعة التي طالبت بإدارة ذاتية ثقافية لـ «شعب اليديش لاند» ولم تسع إلى سيادة ذاتية واحدة لكل يهود العالم- اضطر المثقفون الصهيونيون، من أجل مقاربة تعريفهم الذاتي، على غرار دعاة قومية آخرين في المنطقة، إلى التمسك بهوية إثنية - دينية أو إثنية - بيولوجية. وبغية الربط والتوفيق بين المؤمنين اليهود- ولا سيما المؤمنين سابقاً ممن كانت لغاتهم وعاداتهم العلمانية متعددة الألوان ومختلفة من مكان إلى آخر- لم يكن بالإمكان الاستناد إلى أنماط سلوك الحاضر الشعبي الزاخر بالنشاط ليولفوا منها، مثلما حاول «البوند»، ثقافة عصرية متجانسة. كان لا بد لهذا الغرض من أن تُمحى بجرة قلم الأنسجة الإثنوغرافية القائمة، وتناسي التاريخ الملموس والتوجه إلى الوراء صوب زمن قديم ميثولوجي وديني.

وكما يمكن الاستنتاج من الفصول السابقة في هذا الكتاب، فقد كان «التاريخ» الذي تم اختياره متسقاً في الظاهر فقط مع المتخيل الديني. هذا «التاريخ» لم يكن دينياً تماماً، ذلك لأن العقيدة التوحيدية اليهودية لم يكن لها زمن تاريخي تطوري. كذلك فإن هذا «التاريخ» لم يكن أيضاً علمانياً خالصاً، إذ أنه كان يحتاج باستمرار إلى أوتاد الاسكاتولوجيا التي يمكن أن تُمَدَّ عليها فقط خيوط ضفر الهوية الجماعية الجديدة. جدير بالذكر أن القومية اليهودية أخذت على عاتقها مهمة شبه مستحيلة: فقد سعت إلى صهر «شعب عرقي» واحد وموحد من مزيج من الوحدات «الإثنية»، بمعنى مجموعات ثقافية - لغوية من أصل مختلف ومتنوع. من هنا يفسر تبني التوراة ككتاب «ذاكرة» قومي ممتاز. وبسبب التعطش الشديد للأصل الموحد لـ «الشعب» استعار المؤرخون القوميون، دون أية مصفاة نقدية، الفكرة الـ «يهو - مسيحية» القديمة عن سيرة اليهودي كمنفيّ أزلي. ولهذا الغرض تناسوا وغيبوا أيضاً عمليات التهويد الجماعية التي صاغت بداية طريق اليهودية والتي بفضلها - أي عمليات التهويد المذكورة - تعاظم «دين موسى» سواء من الناحية الديمغرافية أو من الناحية الثقافية.

إذن فقد كفت اليهودية، في نظر القومية اليهودية، عن كونها ثقافة عقيدة غنية ومتنوعة، لتتحول كما أسلفنا، إلى شعب مغلق حدوده مسدودة بإحكام - مثل الـ«volk» الألماني أو الـ«Naro'd» البولندي والروسي- لكنه يتميز بعلامة فارقة نادرة لا يمكن العثور عليها لدى الآخرين: شعب مشرد وغريب لا ينتمي إطلاقاً للأوطان التي يقيم فيها. وبهذا المعنى شكلت الصهيونية بدرجة لا يستهان بها الصورة السلبية لكراهية اليهود التي واكبت تبلور المجموعات (القومية) في أوروبا الوسطى والشرقية. احتوت هذه الصورة السلبية على تشخيص سليم للحساسيات القومية في المنطقة، وبسبب قربها إليها، لم تختف منها شحنة المخاطر الكامنة في تطور تلك الحساسيات.

بناء على ذلك فقد كانت الصهيونية مصيبة في تشخيصاتها الأساسية، وكما أسلفنا فقد استلهمت في هذا الصدد أيضاً جملة من العناصر الفكرية من النسيج القومي الذي أحاط بها. في المقابل تبنت من التراث الديني اليهودي الوجه الأكثر انعزالية واستعلاء في هذا التراث. فالأمر الإلهي «هو ذا شعب يسكن وحده. وبين الشعوب لا يُحسب» (سفر العدد، الأصحاح ٢٣: ٩)، والذي استهدف توطيد أركان طائفة مقدسة توحيدية مختارة في العالم القديم، تُرجم إلى فلسفة عمل دنيوية إنعزالية. لقد كانت الصهيونية منذ بداية طريقها حركة قومية مركزية - إثنية سيجت بشكل محكم الشعب التاريخي الذي اخترعته في خيالها، ورفضت أي دخول مدني اختياري إلى القومية التي شرعت بنسج خيوطها في برنامجها. كذلك اعتبرت الصهيونية الانسحاب من «الشعب» بمنزلة خطيئة لا تُغتفر، إذ رأت في «الذوبان» كارثة وخطراً وجودياً ينبغي منعهما بأية وسيلة.

من هنا لا غرابة في أنه ومن أجل تطويق هوية يهودية علمانية هشة لم يكن كافياً كتابة تاريخ اليهود، الذي كان كما أسلفنا تاريخاً مبعثراً للغاية من ناحية ثقافية ومتقطعاً جداً من ناحية كرونولوجية، وإنما كان يتعين على الصهيونية أن تقتات من علم آخر، وعليه جرى أيضاً تجنيد البيولوجيا بغية تدعيم كيانية «الأمة اليهودية العريقة» وتحصينها.

أ - الصهيونية وعامل الوراثة

في الفصل الثاني من هذا الكتاب قُدِّم هاينريخ غريتس على أنه أب الهستوريوغرافيا الإثنية - القومية ومؤسسها. وقد تبنى غريتس فرضيات مؤرخين ألمان حول الأمة المولودة في قديم الزمن، كماهية ثابتة لا تتغير تغذ الخطى قدماً على محور التاريخ. غير أن «روحانيته» المفرطة ردعته عن تقديم تحليلات مادية أكثر من اللازم في تفسير التاريخ. لذا كانت هناك

حاجة لصديقه، موشيه هيس، الذي يعتبر إلى حد كبير أول نصير للقومية اليهودية يخرج في فرضياته عن التقاليد، وذلك من أجل الحلم بالشعب اليهودي بدون ولو قليلٍ من «العِرق». وقد تمثَّل هس الاتجاهات «العلمية» في عصره، ولا سيما اتجاهات الأنثروبولوجيا المادية، ومزجها في ما يشبه نظرية هوية ذاتية جديدة. ولعله كان الأول، لكن ليس الأخير، في إتباع هذا السلوك الأيديولوجي في هندسة القومية اليهودية.

بعد خمسة وثلاثين عاماً من صدور كتاب روما وأورشليم سنة ١٨٦٢، أصبح هناك في أوروبا عدد كبير من الصهيونيين وعدد أكبر من اللاساميين. و«العلم» العنصري، الذي أخذ يتطور في نهاية عصر الإمبريالية في أواخر القرن التاسع عشر، في سائر مختبرات المعرفة الأوروبية، تغلغل في حيزات القومية المركزية الإثنية وكذلك داخل مراكز الساحات العامة وصار جزءاً من النسيج الأيديولوجي لحركات سياسية جديدة، ومن بينها الحركة الصهيونية الفتية.

كان مفهوم الأمة ككيان «إثني» فهماً مشتركاً - مع وجود تأكيدات مختلفة - لكل أجنحة الحركة الصهيونية؛ بناء على ذلك فقد أحرز «العلم» البيولوجي الجديد نجاحاً ملموساً لدى الحركة. وقد كان العامل الوراثي إلى حد كبير شرطاً ضرورياً لتسويغ مطلب السيادة على فلسطين، أرض يهودا القديمة التي كف الصهيونيون عن اعتبارها مركزاً مقدساً ينبلج الخلاص منه. فمن الآن وصاعداً أضحت فلسطين، مع تغيير اشتقاقي جريء، الوطن القومي لكل يهود العالم. بناء على ذلك استدعت الميثة التاريخية أيضاً تبني أيديولوجية «علمية» ملائمة: فإذا كان يهود العصر الحديث ليسوا الذراري والأحفاد المباشرين للمنفيين الأوائل، فما وجه الشرعية في استيطانهم في الديار المقدسة التي من المفترض أن تكون «الوطنَ الحصري لشعب إسرائيل»؟ فالوعد الإلهي لم يكن كافياً بالنسبة لدعاة القومية العلمانيين الذين تمردوا على التراث السلبي الذي أتاح لكل من هب ودب إدارة التاريخ. وإذا كان العدل لا يكمن في الميتافزيقيا الدينية فقد كان عليه أن يكون مخبوءاً، ولو جزئياً، في البيولوجيا.

وتابع نتان بيرنباوم (١٨٦٤-١٩٣٧)، والذي يمكن اعتباره إلى حد كبير المثقف الصهيوني الأول- هو من اخترع في العام ١٨٩١ مصطلح «صهيونية»- من نفس المكان بالضبط الذي توقف فيه موشيه هس:

> لا يمكن تفسير أو فهم التميز العقلي والعاطفي لشعب معين سوى بواسطة علوم الطبيعة. «العرق هو كل شيء» هكذا قال ابن شعبنا

العظيم اللورد بيكونسفيلد (بنيامين ديزرائيلي)، ففي تميز العرق يكمن تميز الشعب. وفي الفوارق العرقية يكمن تعداد التلاوين القومية. وبسبب التناقض بين الأعراق يعتقد ويشعر الألماني أو السلافي بشكل مختلف عن اليهودي. في هذا التناقض يكمن أيضاً تفسير حقيقة أن الألماني أبدع أناشيد النيبلونغن، فيما أبدع اليهودي التناخ.[٣]

من وجهة نظر بيرنباوم فليست اللغة أو الثقافة هي التي يمكن أن تفسر نشوء القوميات وإنما فقط البيولوجيا. وخلافاً لذلك لم يكن بالإمكان فهم أساس وجود الأمة اليهودية التي اختلط أبناؤها بثقافات شعوب متنوعة ونطقوا بلغات مختلفة. فالقبائل والأمم موجودة «لأن الطبيعة أنبتت، وما زالت تُنبت، أعراقاً مختلفة من الناس، تماماً مثلما أنها تخلق فصول السنة ومناخات مختلفة».[٤]

في العام ١٨٩٩، حين صدر أسس القرن الـ ١٩، الكتاب العنصري المعروف ليوستون ستيوارت تشمبرلين (Chamberlain, 1855-1927) تَقَبَّل بيرنباوم الكتاب بتفهم، غير أنه أبدى تحفظه فقط إزاء التوجه اللاسامي المغلوط للمفكر البريطاني: اليهود ليسوا «عرقاً من الزناديق»، حسبما ادعى تشمبرلين، بل حافظوا بالذات على تواصل وراثي نظراً لأنهم تصاهروا فقط فيما بينهم، فضلاً عن أنهم جزء جوهري من وحدة العرق الأبيض.

على الرغم من أن دور بيرنباوم وحضوره في انبثاق الحركة الصهيونية ليس بعديم الأهمية، إلا إنه، وبغية فهم الخطوات الأولى للفكرة القومية اليهودية، لا داعي للإسهاب في الحديث عنه. صحيح أنه كان له حق الأسبقية في ابتكار مصطلح «صهيوني»، لكنه لم يكن من المفكرين الرواد للقومية الجديدة، هذا بالاضافة أيضاً إلى أنه انسحب منها في نهاية المطاف ليتحول إلى متدين حريدي.

ثيودور هرتسل، المؤسس الحقيقي للحركة الصهيونية، تردد في المقابل ولم يستطع الجزم فيما إذا كان أصل اليهود هو أصل متجانس حقاً. فأحياناً نجد في مؤلفاته ملاحظات تدل على وجهة نظر مركزية إثنية محضة، فيما نجده في أماكن وحالات أخرى ينقض هذا الانطباع. وبالفعل ففي كتابه «دولة اليهود» نجد عدة مرات مصطلح «عرق»، لكنه يرد في النص ككلمة بديلة للشعب، كمألوف ذلك الوقت، من دون دلالات بيولوجية مميزة.

بعد مأدبة عشاء في لندن أمضاها الزعيم الوسيم (هرتسل) بصحبة يسرائيل زانغويل (Zangwill 1864-1926)، الكاتب اليهودي البريطاني الذي انضم في وقت لاحق إلى الحركة الصهيونية، أبدى هرتسل في مذكراته الشخصية تذمره من أن مُضيفه، المعروف بقبحه، يرى أن كليهما ينتميان إلى أصل واحد: «إنه يُصرُّ على الجانب العرقي، الذي لا أستطيع قبوله، ولا سيما إذا نظرت إلى نفسي ونظرت إليه. ما أقوله فقط هو التالي: نحن كيان تاريخي، أمة ذات مكونات أنثروبولوجية مختلفة. هذا يكفي من أجل دولة اليهود. ليست هناك أمة فيها وحدة أو تجانس عرقي». [٥]

لم يكن هرتسل مُنظِّراً لامعاً ولم تُشغله المسائل «العلمية» إلا بمقدار ما يتطلبه نشاطه السياسي الآني. وقد سعى إلى بلوغ هدفه من دون المبالغة في الرجوع إلى التاريخ ومن دون حمولة زائدة من المسوغات البيولوجية.

كان ماكس نورداو، رجل هرتسل المخلص وساعده الأيمن في جميع المؤتمرات الصهيونية الأولى، هو الذي وفر البعد الأيديولوجي الأهم لإقلاع القومية اليهودية. كان هذا الكاتب البارع معروفاً أكثر من هرتسل في الساحة الفكرية والثقافية في الـ «Fin de siècle» (أواخر القرن التاسع عشر). كذلك كان نورداو- مؤلف كتاب الانحطاط- أحد أشهر المحافظين الذين سعوا إلى تحذير العالم من مخاطر الفنون الحديثة والشذوذ الجنسي والأمراض النفسية المرتبطة كافتها، على رأيه، بالانحطاط البدني العرقي.

وقد جعله لقاؤه مع هرتسل صهيونياً متحمساً. لكنه كان قد عَبَّر قبل ذلك بوقت طويل عن قلقه من الوضع البدني والنفسي لليهود. وليس عبثاً أنه استبدل اسمه «اليهودي الدونيّ»، مائير سمحا زيدفيلد (حقل جنوبي)، باسم أوروبي متكبر كنورداو (مرج شمالي). ومثله مثل هرتسل، فإن نورداو ولد في بودابست الهنغارية وسعى في البداية أيضاً إلى تعريف نفسه كألماني بكل معنى الكلمة. غير أن اللاسامية القبيحة التي ظهرت في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر قطعت عملية اندماج اليهودي «الشرقي» في الأمة الألمانية، وكحال يهود آخرين استصعبوا الذوبان الفردي، فضل نورداو أيضاً الذوبان الجماعي في العصرية، أي في الصهيونية. بطبيعة الحال لم يكن ذلك يعكس تفكير نورداو نفسه. فكراهية اليهود لم تولد من ناحيته شيئاً، وإنما استنهضت الضمير الراقد لعرق قائم، وأعادت لهم فقط الشعور بتميزهم. وهكذا قاده فشل عملية «الألمنة» إلى تبني رؤية انعزالية يهودية، وكذلك إلى استنتاج متشائم آخر: لا يمكن استبدال عرق بل يمكن تحسينه فقط.

من وجهة نظر هذا الزعيم الصهيوني فإن اليهود يشكلون بوضوح شعبا ذا أصل بيولوجي متجانس، إذ إنه لم يتردد في الحديث عن «روابط الدم القائمة بين أفراد العائلة الإسرائيلية»،[٦] لكنه تساءل إذا ما كان اليهود خلقوا منذ البداية صغاراً قصيري القامة أم أن ظروف معيشتهم وحياتهم أدت إلى اضمحلالهم وضعفهم بدنياً بهذا الشكل؟ طورت الصهيونية من جهتها آفاقاً وتصورات مثيرة لتحسين العرق من خلال دعواتها للعودة إلى العمل في الأرض وفلاحتها لما في ذلك من تأثير على تنمية الجسم في الهواء الطلق لوطن الآباء. خطاب نورداو الشهير في المؤتمر الصهيوني الثاني، والذي تحدث فيه للمرة الأولى عن «يهودية العضلات المفقودة (muskul-judentum)» عكس تعطشاً هائلاً لشعب عرقي قوي العود والبنية.[٧] ورأى أن الرياضة البدنية يجب أن تلعب لدى اليهود «دوراً تربوياً مهماً لا نظير له في أي عرق أو شعب آخر»، وأنها «يجب أن ترفع قامتنا من ناحية الجسد والطابع على حد سواء».[٨] ولكي يتجدد الدم القديم يحتاج اليهود إلى أرض، والصهيونية فقط هي القادرة على تحقيق هذا الحلم.

إذا كان نورداو قد أخفق في التحول إلى ألماني «حقيقي» فقد نجح في المقابل في أن يصبح فولكياً صهيونياً أصيلاً، فالرومانسية الجوهرانية التي تطورت في القنوات المختلفة للثقافة الألمانية دمجت في لب المشروع الأيديولوجي الذي راح يوجه الحركة القومية الجديدة.

غير أن نورداو كان إلى حد ما فولكيا متردداً. مارتين بوبر، الذي عمل عدة سنوات رئيساً لتحرير مجلة العالم (Die Welt)، الصحيفة المركزية الناطق بلسان الحركة الصهيونية، كان في المقابل فولكيا متيناً ومثابراً. فهذا الفيلسوف الوجودي- الديني الذي عرف لاحقاً كداعية سلام سعى إلى قيام دولة يهودية عربية في فلسطين، بدأ طريقه القومي كواحد من النحاتين أو المصممين المركزيين لشخصية الشعب اليهودي كـ«جماعة دم» (Blutsgemeinschaft). وكان تخيل الأمة يعني، من زاوية بوبر، تصور التسلسل البيولوجي لأجيال الآباء والأمهات حتى الزمن الحاضر، والشعور بشراكة الدم من خلال ماضٍ لا نهائي. وبغير قليل من الغموض الصوفي، صاغ بوبر المسألة على النحو الآتي:

> (. . .) الدم هو الجذر والقوة المغذيان لوجود وكيان الفرد (. . .)
> قوة الدم تكمن في كون أفكارنا ورغباتنا تصطبغ في أعماقها بلون منه. وهو الآن يُميز ويلاحظ أن العالم المحيط بنا هو عالم الانطباعات والمؤثرات. أما الدم فهو عالم الذات التي تتأثر

بالانطباعات والمؤثرات وتمتص الكل داخلها وتضفره في نمطها (. . .) الآن يرى الشعب كجمهور من الناس بعضهم كان، وبعضهم صار، وبعض ثالث سيصير في قادم الأيام، كجمهور من الأموات والأحياء ومن الذين سيولدون في المستقبل، لينخرطوا جميعاً في وحدة واحدة (. . .).

وإذا رأيت على الرغم من ذلك أن في هذه الذات ما يشكل وليد واقع ابن إسرائيل فإن سبب هذا يعود لكون الأصل لا ينحصر في رابطة الماضي وحسب، وإنما لأنه زرع فينا سما يسري داخلنا طوال أيام حياتنا ولا يتوقف ولو لساعة واحدة، سما يميز بحكم تميزه كل لون من ألوان حياتنا، في كل ما نفعله وكل ما جرى ويجري لنا: إنه الدم الذي يصنع أعمق طبقات قوة الروح.[9]

ثمة صوفية رومانسية جديدة قوامها عوامل الوراثة والأرض تقبع في صلب القومية الروحانية لهذا المفكر الكاريزماتي الذي انشد إليه الكثير من المثقفين اليهود الشبان في أوروبا الشرقية. ويندرج ضمن مجموعة أنصاره ومؤيديه في براغ، والتي كانت تسمى «محفل باركوخفا»، هانز كوهين، الذي ورد ذكره في الفصل الأول من هذا الكتاب. لقد عرف المؤرخ العتيد جيداً مبتغاه، فكان البحث عن هوية قومية وراثية المحطة الأولى في سيرة حياته الفكرية والثقافية.

إذا كان بوبر قد عرف دوماً بكونه صهيونياً حذراً ومعتدلاً، تغلبت لديه في نهاية المطاف نزعته الإنسانية الدينية الخاصة على «نداء الدم الإثني»، فإن فلاديمير (زئيف) جابوتنسكي، زعيم الجناح التنقيحي في الحركة الصهيونية، كان متعطشاً دائماً للقوة، وماقتاً لأي تنازل أو تسوية. ولكن فيما عدا هذا الاختلاف المهم فقد وحدت هذين الصهيونيين، رغم التناقض الكبير في آرائهما السياسية، فرضية أساس أيديولوجية مشتركة مؤداها: وجود دم مخصوص لدى اليهود يميزهم عن الآخرين. ولم يتردد جابوتنسكي، الأب الروحي لليمين الصهيوني منذ ثلاثينيات القرن الماضي، ولغاية الآن عمليا، عن الجزم في أقواله:

(. . .) واضح أن البحث عن مصدر المشاعر القومية لا يتم في تربية الإنسان، وإنما في شيء ما يسبق التربية. ما هو هذا الشيء؟

تأملت هذا السؤال بإمعان ووجدت الجواب: في الدم. وما زلت متمسكاً بهذا الرأي حتى الآن. فعاطفة الذات القومية مغروسة في «دم» الإنسان، في تكوينه الجسدي - العرقي، فيه وحده فقط (. . .) التكوين النفسي للشعب يعكس تكوينه الجسدي بصورة أكثر كمالاً واكتمالاً مما يعكس نمط تفكير الفرد (. . .) لذلك نحن لا نؤمن بالذوبان الروحي. من المستحيل من ناحية جسدية على يهودي ولد لعدة أجيال من ذوي الدم اليهودي النقي من أية شائبة أو إختلاط، أن يختار لنفسه نمط تفكير إنسان ألماني أو فرنسي، تماماً مثلما هو من المستحيل بالنسبة لزنجي أن يكف عن كونه زنجياً.[10]

من وجهة نظر جابوتنسكي فإن تكون الأمم يتم على أساس مجموعات عرقية، فيما يصوغ الأصل البيولوجي «عقلية» الشعوب. وبما أنه لا يُوجد لليهود تاريخ ولغة مشتركان، ولا بقعة جغرافية عاشوا فوقها معا طوال مئات السنوات، بحيث تتبلور فيها ثقافة إثنوغرافية متجانسة، فقد توصل جابوتنسكي إلى الاستنتاج المنطقي:

بقعة الأرض، اللغة، الدين والتاريخ المشترك- كل هذه الأمور ليست ماهية الأمة، وإنما هي أوصافها فقط (. . .) ماهية الأمة، والمعقل الأول والأخير لتميز شخصيتها، هي خاصيتها الفيزيائية الخاصة، صيغة تركيبتها العرقية (. . .) ففي المحصلة، حين تُنزع مختلف أنواع القشور الناتجة عن التاريخ والمناخ والطبيعة المحيطين والمؤثرات الخارجية، تتقلص «الأمة» لتنحصر في نواتها العرقية.[11]

من ناحية جابوتنسكي فإن «العرق» كان يعتبر دائماً مصطلحاً علمياً. وقد اعتقد بأنه، حتى إذا لم تكن هناك أعراق نقية تماما، ثمة «صيغة عرقية»، كذلك كان واثقاً من أنه سيكون في الإمكان مستقبلاً، عن طريق فحوصات الدم أو إفرازات غددية (هرمونية)، تصنيف المجموعات البشرية وفق هذه الصيغة، مثل «العرق الإيطالي» أو «العرق البولندي» وكذلك بالطبع «العرق اليهودي». فمن أجل فهم اليهود وفهم سلوكهم في التاريخ لا بد من معرفة أصلهم، والأهم من ذلك المحافظة على تميزهم المختلف. وبما أن إستمرار مكوثهم بين ظهراني شعوب أخرى، من دون هيكل الدين

الواقي، يمكن أن يؤدي إلى ذوبانهم وتلاشيهم، فلا بد من تجميعهم بالسرعة الممكنة في دولة خاصة بهم. بطبيعة الحال هناك أيضاً وجه ليبرالي لدى جابوتنسكي بل ووجهة نظر عالمية مفاجئة (قد لا يكون ذلك مفاجئاً إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار حقيقة أنه اكتسب ثقافته وتعليمه في إيطاليا وليس في ألمانيا)، ولكن على الرغم من هذه الجوانب، فقد ظل اعتقاده باستمرارية الوجود الجسدي - البيولوجي للشعب اليهودي، والذي نبع بكليته من مصدر «إثني» وجغرافي واحد سوف يرجع إليه في أقرب وقت، بمثابة البوصلة الموجهة لكل فكره التاريخي.

ينبغي التذكير مجدداً فقط بأنه وعلى الرغم من الانطباع الذي يمكن أن يتولد من قراءة الهستوريوغرافيا الإسرائيلية، فإن اليمين الصهيوني لم يكن يحتكر الفهم الجوهراني للقومية. فحتى بورخوف، الماركسي القومي المعروف، لم يكن مجرداً من «البيولوجيا». وقد تقاسمت الاشتراكية الصهيونية مع اليمين منظومات المفاهيم ذاتها، بل وكانت مُغلّفة لديها بخطاب ولغة عالميين ولكن من نوع آخر فقط.

لاحظنا آنفاً، في الفصل الثالث من هذا الكتاب، أن بورخوف رأى في الفلاحين الفلسطينيين جزءاً لا يتجزأ من العرق اليهودي، ومجموعة يمكن بسهولة صهرها داخل قالب الفولاذ الاشتراكي الصهيوني. هذه الرؤية ظلت سائدة، لغاية اندلاع ثورة العام ١٩٢٩، حتى لدى دافيد بن غوريون ويتسحاك بن تسفي، تلميذي بورخوف اللذين كانا من المؤسسين للدولة الإسرائيلية العتيدة. وبما أن السكان المحليين يتحدرون من صلب شعب يهودا القديم، تماماً مثل سائر يهود العالم، فلا بد من إعادتهم إلى جسم الأمة وسط إعادة تربيتهم العلمانية. لم يكن هذا اليسار الصهيوني ليتصور أو يفكر بادخال فلاحين مسلمين إلى حضن الشعب اليهودي الدافئ فيما لو كان أصلهم البيولوجي (لا قدر الله!) مختلفاً. غير أنهم «تحولوا» فعلاً بسرعة مذهلة إلى «آخر» مباشرة عقب «أحداث ١٩٢٩».

هناك صهيوني «يساري» آخر أدت أحداث ١٩٢٩ المصيرية إلى قلب عالم مفاهيمه السياسية. ففي تلك السنة بدأ أرثور روبين بالابتعاد عن «تحالف السلام» (بريت شالوم)، وهي حركة مثقفين سلمية سعت للتوصل إلى تسوية مع الكيان العربي- الفلسطيني وسط الاستعداد للتخلي عن المطلب بإيجاد أغلبية يهودية سيادية في البلاد. وقد اقتنع روبين بأن النزاع القومي- الكولونيالي أمر حتمي، ومنذ تلك اللحظة صار صهيونياً جامحاً.

كان روبين شخصية مميزة ومثيرة في تاريخ الصهيونية. وعلى غرار هانز كوهين، بدأ طريقه

في الحركة القومية اليهودية عبر «جماعة الدم» الصغيرة والفتية المتمثلة بـ «محفل بار كوخفا» في براغ. ولكننا سنجده قبل ذلك، في العام ١٩٠٠، يشارك في مسابقة للكتابة في ألمانيا سعت للإجابة عن السؤال: «ما الذي يمكن تعلمه من نظرية النشوء والارتقاء فيما يتعلق بالتطورات السياسية الداخلية والتشريع السياسي»؟. وكانت الجائزة الأولى في تلك المسابقة من نصيب ويلهالم شالماير (Schallmayer, 1857-1919)، أحد الذين صاغوا فكرة اليوجينيا (Eugenics)- تحسين العرق- والذي نال بعد موته إعجاب النازيين. أما جائزة الترضية الثانية فحصل عليها أرثور روبين عن مقاله الذي بحث في «الداروينية والعلوم الاجتماعية»، وهي مسألة تحولت في العام ١٩٠٢ أيضاً إلى أطروحته لشهادة الدكتوراه.

كان روبين طوال حياته داروينيا مخلصاً. وقد آمن منذ بداية مسيرته الصهيونية بأن فكرة الأمة اليهودية تقوم في المقام الأول على كيان بيولوجي. وكان على يقين منذ تلك المرحلة أن اليهود لا يشكلون «عرقاً نقياً»، نظراً لأنهم اضطروا أثناء ترحالهم في أرجاء المعمورة إلى استيعاب عناصر غريبة (أجنبية)، ولكن على الرغم من ذلك فإنهم يشكلون وحدة - مجموعة- وراثية هي فقط التي تعطي مغزى للمطالب القومية.

> ولكن في الواقع فإن ذات الصورة (الخيال) لشعوب آسيا القديمة، والتي ابتعد اليهود عنها مكانياً منذ ألفي سنة، هي التي تظهر أن صورة اليهود لم تتغير كثيراً وأن يهود هذا العصر هم حسب عرقهم، وكجسم شعبي، أحفاد أولئك اليهود الذين حاربوا حروبهم في عهد الملك داوود، وتابوا في عهد عزرا ونحميا، وضحوا بأنفسهم وحياتهم من أجل الحرية في أيام بار كوخفا، وتزعموا التجارة بين أوروبا والشرق في بداية العصور الوسطى (. . .) ليس بهذه الطريقة فحسب تمت لدى اليهود صيانة الخصال الممتازة المغروسة في عرقهم، فلقد تم ذلك في عملية اختيار طويلة ومستمرة حتى تسامت هذه الخصال وتعززت. وقد أدت الظروف القاسية التي عاش اليهود في ظلها في منتصف القرن الأخير، وحرب الاستقلال الضارية التي فرضتها تلك الظروف، إلى صمود وبقاء فقط أولئك الأكثر وعياً وتنوراً وصلابة من الناحية الاقتصادية (. . .) من

> هنا فإن اليهودي المعاصر يُعدُّ بمقياس معين نموذجاً إنسانياً ذا قيمة كبيرة بشكل خاص. في الواقع هناك أمور كثيرة تتفوق فيها باقي الشعوب على اليهود، ولكن فيما يتعلق بالصفات والمزايا العقلية، من المشكوك فيه أن يكون هناك شعب يتفوق في ذلك على اليهود.[١٢]

ولكن هل حقاً يتمتع يهود العالم قاطبة بصفات عقلية منقطعة النظير؟ روبين الشاب أجاب بالنفي، ولذلك أكد في ملحوظة على الهامش: «في ذلك، في قانون البقاء للأصلح القاسي، الذي لا يبقى بموجبه سوى من هم أقوى وأقدر، ربما يتضح أيضاً ذلك الوهم القائل إن الإشكنازيين يتفوقون على (اليهود) السفاراديم وعلى اليهود العرب في الحيوية الروحية ورجاحة العقل والتوق للمعرفة، مع أن أصل مختلف فئات هؤلاء اليهود ينبع من مصدر واحد».[١٣] لذلك فقد تردد الزعيم الصهيوني في الحسم فيما إذا كان قدوم يهود من اليمن والمغرب والقوقاز إلى أرض إسرائيل هو ظاهرة إيجابية: «في الحقيقة فإن المستوى الروحي والثقافي لهؤلاء اليهود هو مستوى متدن للغاية، حيث أن دخولهم بأعداد غفيرة كان من شأنه أن يحط بالوضع العام للبيئة اليهودية المتحضرة في البلاد، وعليه ما زالت هناك حاجة ضرورية لفحص ما إذا كان مثل هذا الدخول مُلحاً».[١٤]

كانت المركزية الأوروبية العميقة أقوى حتى من نظرية العرق اليهودي، كذلك كانت النزعة الاستشراقية التجريدية تحظى بشعبية ورواج في أوساط المحافل الصهيونية كافة. ولكن إذا كان قد ظهر تردد حيال هجرة يهود من المشرق العربي، فقد كان يتعين في المقابل على اليهود «الإشكنازيين» الإسراع في العودة إلى وطنهم من أجل الاحتراس والمحافظة على ما تبقى من تميزهم العرقي. فمن وجهة نظر روبين، وغيره من أنصار القومية الآخرين، أعتبر الاندماج في «الأغيار» أشد خطراً على وجود الشعب من العداء له: «إن الزواج المختلط يقضي على خصائص العرق ويحول دون نماء قدرات ومواهب الأجيال المقبلة»،[١٥] الأمر الذي قد يؤدي إلى تصفية «الإثنوس» اليهودي نهائياً. وكان روبين قد عبر أيضاً في العام ١٩٢٣ عن رأي شائع في ذلك الوقت، وإن لم يتم الجهر به علنا:

> يبدو لي، أكثر من أي وقت مضى، أن في مقدور الصهيونية أن تجد شرعيتها فقط في الانتماء العرقي لليهود إلى شعوب الشرق الأدنى. أنا الآن أعكف على جمع مواد لكتاب حول اليهود

> ستكون فرضيته الأساس مسألة العرق. بودي أن أعرض صوراً لشعوب الشرق القديمة وأبناء السكان في عصرنا وأن أقدم نماذج كانت موجودة في الماضي وموجودة في الوقت الحاضر ضمن مجموعة شعوب بلاد الشام وآسيا الصغرى؛ وأود أن أثبت أن تلك النماذج ذاتها ما زالت موجودة بين اليهود في الحقبة الحالية.[١٦]

صدرت في العام ١٩٣٠ الطبعة الأولى من كتاب سوسيولوجيا اليهود بالعبرية والألمانية، وذلك في كل من برلين وتل أبيب. وقد حملت الأجزاء الأولى العناوين التالية: «التركيبة القومية لليهود في أرض إسرائيل» و«تاريخ عرق اليهود من خارج أرض إسرائيل». واعترف المؤلف في المقدمة أن نظرية الأصل اليهودي شغلته طوال عشرات السنين، وأنها عمليا لم تغير من وجهة نظره على مر الزمن. صحيح أن غير قليل من الدم الأجنبي ظل يتسرب إلى داخل الشعب اليهودي، لكن مؤسس السوسيولوجيا في الجامعة العبرية في القدس ما انفك يعتقد أن «معظم اليهود (ظلوا) يشبهون حسب تركيبتهم العرقية آباءهم القدماء في أرض إسرائيل».[١٧]

ظهرت في نهاية الجزء الأول من الكتاب صور كثيرة لرؤوس «يهودية» نموذجية تدعم من ناحية بصرية الطروحات المركزية حول التوليفة الخاصة للتنوع والوحدة بين اليهود من مختلف الطوائف. ملامح الوجوه ومقاييس جماجم الرؤوس إستهدفت إثبات أن اليهود أتوا جميعاً من آسيا القديمة. لكن القرب العرقي للشرق يجب أن لا يثير قلقاً: فبسبب الدونية الثقافية لأبناء فلسطين الأصليين، ليس هناك أي خطر في أن يتصاهر المستوطنون اليهود معهم.

كان روبين يعرف «الشرق» جيداً. ففي العام ١٩٠٨ عين مديراً للمكتب الفلسطيني في اللجنة التنفيذية المقلصة في الحركة الصهيونية، والذي كانت مهمته المركزية شراء الأراضي. وليس من المبالغة القول إن روبين شكل بالنسبة للمشروع الاستيطاني الصهيوني ما شكلهُ هرتسل بالنسبة للحركة القومية المنظمة - أب الاستيطان اليهودي. ورغم أن مجموع الأراضي التي تم شراؤها حتى العام ١٩٤٨ لم يتجاوز ما نسبته ١٠ بالمائة من مساحة فلسطين الانتدابية، إلاّ أنه يعزى لروبين فضل كبير في إنشاء البنية الزراعية - الاقتصادية التي أسست لقيام دولة إسرائيل. فقد تولى إقامة المؤسسات المركزية التي نظمت توزيع الأراضي، وساهم كثيراً في جعل احتلال الأرض يتم بمعزل تام عن الاقتصاد الزراعي الفلسطيني، ذلك لأن التميُّز البيولوجي يجب أن يتحقق عبر فصل «إثني» منهجي.

لكن نشاط روبين العملي لم يوقف تماماً مشاغله النظرية. وفي العام ١٩٢٦ أسندت له وظيفة محاضر في «سوسيولوجيا اليهود» في الجامعة العبرية في القدس، حيث واصل منذ ذلك التاريخ وحتى وفاته في العام ١٩٤٣ تكريس جزء كبير من وقته لتطوير طروحاته الديمغرافية حول الصراع الدارويني لـ «العرق اليهودي». ولعل ما يثير الفضول حقيقة أن روبين حافظ لغاية اندلاع الحرب العالمية الثانية على علاقات أكاديمية مع عالم نظرية اليوجينيا - تحسين العرق - التي ازدهرت، كما هو معروف، في ألمانيا. والغريب أن انتصار النازية لم يؤد إلى انقطاع أو توقف هذه العلاقات كلياً. وعقب صعود هتلر للسلطة سافر المحاضر من القدس لزيارة هانس غونتر (Hans F. K. Günther, 1891-1968)، الأب الروحي الشهير لنظرية تحسين العرق، والذي انضم إلى الحزب النازي منذ العام ١٩٣٢، وأصبح لاحقاً مهندس إبادة الغجر، وظل حتى مماته منكراً للهولوكوست.[١٨]

إن هذه العلاقة الغريبة مع القومية الاشتراكية يجب أن لا تضللنا. صحيح أن الدمج بين القومية المتمركزة عرقيا والعلم البيولوجي سرعان ما اتضح أنه يشكل وصفة مرعبة في النصف الأول من القرن العشرين، لكن معظم الصهيونيين لم يفكروا بمصطلحات «الدم النقي» ولم يسعوا حقاً إلى تنقيته أو تطهيره. فمشروع الاقصاء المنهجي لـ «الغرباء» من داخلهم لم يطرح نهائياً على بساط البحث نظراً لأنه لم يكن ضرورياً لهم بشكل خاص. فضلاً عن ذلك فإن الديانة التقليدية اليهودية، وعلى الرغم من إهمالها كعقيدة دينية مهيمنة، ظلت تستخدم جزئياً كمستند يدعم تعريف اليهودي. جدير بالذكر أيضاً أن العديدين من أنصار نظرية العرق اليهودي ومريديها، ابتداء من هيس، مروراً بنورداو وانتهاء ببوبر، كانوا متزوجين من غير يهوديات يسري في عروقهن «دم» أجنبي.[١٩]

لقد استهدفت البيولوجيا اليهودية في شكل أساس تشجيع الانعزال عن «الآخرين» وليس «التطهر» منهم تماماً. معنى ذلك أنها كانت تهدف إلى خدمة مشروع التوحد أو الانعزال القومي «الإثني» وليس الانعزال العنصري النقي، وذلك بغية الحفاظ على «الهوية القديمة» وفي ذات الوقت من أجل اكتساب حق وموطئ قدم في الوطن العتيق المتخيل. عدا عن ذلك فقد رفض معظم الصهيونيين أنصار نظرية الدم، فكرة التراتبية الحتمية الصريحة بين «مجموعات العرق». فنظرية الأعراق المتفوقة والدونية كانت هامشية نسبياً في فلسفتهم. هذا لا يعني أننا لن نجد عبارات مديح وتمجيد لـ «العرق اليهودي» وكثير من التفاخر والتبجح بمزاياه وخصائصه الفريدة (التي انضفرت أحياناً بشكل وثيق مع صور نمطية لاسامية).

مع ذلك جدير بالمعرفة أن نظرية الدم اليهودية لم تكن محصورة في نخبة المفكرين القلائل المذكورين آنفاً، بل كانت ذات رواج واسع في صفوف سائر تيارات الحركة الصهيونية، كما أن بصماتها واضحة في كل منشورات ومؤتمرات وإجتماعات الحركة. ويمكن القول إنها أضحت بمنزلة بديهية فكروا وتخيلّوا وحلموا انطلاقاً منها بالشعب اليهودي العريق.[٢٠]

في نظرية الوراثة اليهودية، وحتى في نظرية اليوجينيا التي رافقتها، برز بشكل خاص أولئك العلماء والأطباء الذين انضموا للحركة الصهيونية، والذين روى قصتهم بالتفصيل الكامل رافائيل فالك في كتابه الجريء الصهيونية وبيولوجيا اليهود.[٢١] فالدكتور أهرون سندلر، أحد زعماء الصهيونيين في ألمانيا والذي هاجر إلى فلسطين الانتدابية في العام ١٩٣٤ وأصبح طبيباً للجامعة العبرية في القدس، أدرك في الواقع أنه ما من أعراق نقية، إلا إنه ادعى على الرغم من ذلك أن اليهود تحولوا فعليا إلى وحدة عرقية. في المقابل كان د. إلياس أورباخ، الذي وصل إلى حيفا في العام ١٩٠٥، واثقاً من أن الشعب اليهودي كان دائماً وأبداً عرقاً نقيا وأن اليهود لم يتصاهروا، منذ عهد تيتوس، مع «الأغيار». د. أهرون بنياميني، الذي أصبح بعد هجرته طبيباً في مدرسة هرتسليا الثانوية الشهيرة، واظب على قياس طول ووزن تلاميذ المدرسة كي يثبت قواعد قانون الانتخاب الطبيعي. د. مردخاي بروخوف، الذي عاش هو الآخر في فلسطين الانتدابية، طرح من جهته، في العام ١٩٢٢، الفرضية القائلة «(. . .) في صراع الأمم، في الحرب السرية، الثقافية، التي تدور بين شعب وشعب آخر، تكون الغلبة لمن يهتم بتحسين العرق، وبالارتقاء بالقيمة البيولوجية لأحفاده وذريته».[٢٢]

في فترة أحداث العام ١٩٢٩ العنيفة، نشر د. يعكوف زاس مؤلفاً بعنوان نقاء الجسد والروح أكد فيه: «نحن بحاجة إلى نظافة العرق ونقائه أكثر من حاجة الشعوب الأخرى لذلك». ود. يوسيف مائير، رئيس مركز «كوبات حوليم» (صندوق المرضى) التابع لهستدروت (نقابة) العمال، الذي صار فيما بعد أول مدير عام لوزارة الصحة في إسرائيل، اتفق معه، ولذلك كتب في العام ١٩٣٤ في نشرة إرشادية لأعضاء صندوق المرضى: «بالنسبة لنا توجد لـ«اليوجينيا» بشكل عام، وللاحتراس من انتقال أمراض وراثية بشكل خاص، قيمة وأهمية تفوق بكثير أهمية ذلك لباقي الشعوب! (. . .)».[٢٣]

إن أحد الذين قدموا أيضاً مساهمة مهمة في هذا المضمار هو الطبيب وعالم الأحياء المعروف ردكليف نتان سالامان (Salaman 1955-1874,)، وهو صهيوني بريطاني لعب دوراً كبيراً في

تنظيم كلية علوم الأحياء في الجامعة العبرية في القدس. وقد أكد سالامان في مقال نشر في العدد الأول من مجلة *Journal of Genetics* العام ١٩١١، أنه حتى لو أن اليهود ليسوا عرقاً نقياً، فليس هناك ما يدعو للخوف أو القلق، ذلك لأنهم ما زالوا يشكلون كيانا بيولوجياً قويا وراسخاً. فعدا عن حقيقة أن اليهودي يتميز بشكل جمجمته وقسمات وجهه ومقاييس جسده، هناك أيضاً «الأليل اليهودي» (allele) المسؤول عن المظهر الخارجي الخاص.[٢٤] بطبيعة الحال هناك فوارق بين الإشكنازيين البيض وبين السفاراديم السمر، لكن سبب ذلك بسيط: لكون الأخيرين (السفاراديم) اختلطوا أكثر بجيرانهم. أما الصفاء الإشكنازي البارز فمصدره الفلسطينيون القدماء الذين ذابوا في الأمة اليهودية القديمة. لقد تحول الغزاة الأوروبيون الذين تميزوا برؤوسهم الطويلة إلى جزء من العبريين ومن هنا ينبع لون بشرتهم الفاتح. وعلى سبيل المثال فإن سبب كون اليهود اليمنيين مختلفين في مقاييسهم يرجع إلى كونهم (. . .) غير يهود. فهم سود لهم رأس مستطيل، وهجناء عرب (. . .) اليهودي الحقيقي هو الإشكنازي الأوروبي، وأنا أؤيده مقابل كل الآخرين (. . .)».[٢٥]

لقد كان سالامان عالم «يوجينيا» أكثر من كونه عالم وراثة. كانت الصهيونية بالنسبة له مشروعاً لـ «تحسين العرق» يمكن أن يؤدي إلى تحسين العرق اليهودي. وقد بدا له الشبان في فلسطين الانتدابية أكبر وأقوى جسمانيا: «كان ثمة قوة معينة أدت إلى الظهور المتجدد للنموذج الفلسطيني في أرض فلسطين». فالقوة الغامضة هي الاختيار الطبيعي الذي يسبب التعاظم المتزايد للجينات الفلسطينية في المخزون الوراثي لليهود. وفي بريطانيا أيضاً تجري عملية مشابهة، إذ إن وجوه الأنجلو-يهود، وخاصة أولئك الذين يتبرعون بالمال للمشروع الصهيوني، تأخذ ملامح حثية واضحة.[٢٦]

لو لم تكن هناك تداعيات وانعكاسات تراجيدية لنظرية تحسين العرق في القرن العشرين، ولو كان سالامان مجرد شخصية هامشية في بداية تبلور العلم اليهودي في «أرض إسرائيل» لكان يمكن للمرء فقط أن يبتسم بحزن وأسف عند قراءته لمثل هذه الكلام. ولكن نظرية «تحسين العرق» ساهمت بدورها في ما حدث من انحرافات أيديولوجية خطيرة، وسوف يكون لسالامان، على الأرجح، ورثة كثيرون جداً في دوائر وأقسام علوم الأحياء في «دولة الشعب اليهودي».

نجد في الهستوريوغرافيا الإسرائيلية المتعددة الفروع باستمرار نزعة تبريرية تعلل حضور «البيولوجيا» في الخطاب الصهيوني بالقول إن ذلك كان حساسية اعتيادية سادت في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وفي الواقع فإنه في الوقت نفسه ظهرت في مجالات علمية عديدة، تماماً مثلما ظهرت في صحف يومية وأسبوعية رائجة، مقالات بالجملة

خلطت بين الوراثة والثقافة وبين الدم والهوية القومية. اصطلاح «العرق» كان في الواقع شائعاً على لسان اللاساميين، لكنه كتب وتردد أيضاً في صحف محترمة ومحافل ليبرالية وإشتراكية. ومفكرو الصهيونية ومروجوها الذين احتكوا بنظريات الدم والعرق لم يأخذوا هذه النظريات، حسبما قيل، على محمل الجد، ولم يكن في وسعهم قطعاً النظر إلى التاريخ المرعب الذي ساهمت فيه تلك الأفكار فيما بعد. بيد أن هذا التفسير التاريخي «الظرفي» المريح أبعد ما يكون عن الدقة.

حتى إذا كان الاستناد إلى البيولوجيا في وصف التطور التاريخي أمراً شائعاً لدى محافل عامة واسعة قبل الحرب العالمية الثانية، إلاّ إن الأنثروبولوجيا الفيزيائية التي صنفت الأعراق ونظرية الدم العلمية المكملة لها واجهتا انتقادات لاذعة ومتحفظة. فنقل قوانين عالم الطبيعة إلى عالم المجتمع والثقافة سرعان ما دق ناقوس الخطر بين المفكرين والعلماء على اختلاف توجهاتهم ومشاربهم. بل إن قسماً من المنتقدين تصدوا مباشرة لفكرة العرق اليهودي التي راح اللاساميون والصهيونيون يتشبثون بها بحماس. هناك مثالان بارزان على المخاض الأيديولوجي الذي ظهر في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين.

دُعي المثقف آرنست رينان في العام ١٨٨٣ لإلقاء محاضرة أمام منتدى سان سيمون الباريسي الذي ضم العديدين من الفرنسيين اليهود. جدير بالذكر أن المؤلفات اللغوية الأولى لرينان ساهمت في خمسينيات وستينيات القرن التاسع عشر في تبلور النزعات الاستشراقية والعنصرية «العلمية» في أنحاء أوروبا. وعلى ما يبدو فإن صعود اللاسامية العنصرية في أوائل الثمانينيات أثار قلقه وجعله يتخذ من مسألة «اليهودية كعرق ودين» موضوعاً لمحاضرته.[٢٧]

على الرغم من أن خطاب رينان في ذلك الوقت كان حافلاً بقاموس يحتوي مصطلحات مثل «عرق» و«دم»، فإن معرفته التاريخية انبرت بإصرار ضد التقاليد النظرية السائدة. وقد انضم، بمساعدة تحليل مقتضب مبني على تجربته، إلى مواقف المؤرخ الألماني ثيودور مومزن، مهاجماً الآراء الشائعة التي تنسب لليهود صفة العرق القديم والمغلق الذي يعود إلى أصل واحد موحد. وطبقاً لوجهة نظره، فإن المسيحية لم تكن الديانة الأولى التي دعت البشرية قاطبة إلى الإيمان بإله واحد، وإنما هي اليهودية بالذات والتي أطلقت حملة تهويدية واسعة النطاق. ولإثبات فرضيته استعرض رينان انتشار التهويد في الحقبة الهيلينية والرومانية لغاية التصريح الشهير لديو كاسيوس في مطلع القرن الثالث للميلاد ومؤداه أن مصطلح «يهود» لم يعد ينطبق على أشخاص أصلهم من أرض يهودا (أُنظر الفصل الثالث من هذا الكتاب). فقد اعتاد اليهود على تهويد عبيدهم فيما شكلت كنسهم الأطر الفاعلة التي حضوا من خلالها

جيرانهم على الانضمام للدين اليهودي. كذلك فإن جموع المؤمنين اليهود في إيطاليا وغاليا وفي مناطق أخرى كانوا في غالبيتهم من السكان المحليين الذين اعتنقوا اليهودية. واستطرد رينان ذاكراً مملكة حديب، يهود الفلاشا، والتهويد الهائل تحت حكم الخزر.[٢٨]

وعاد رينان ليؤكد في ختام محاضرته على أنه لا وجود لعرق يهودي أو مظهر يهودي مميز، وأن هناك على الأكثر نماذج يهودية من أنواع مختلفة، نشأت نتيجة للانغلاق والتصاهر الداخلي والمكوث الطويل في الغيتوات. وأشار إلى أن يهود فرنسا، ومن نواح عديدة، لا يختلفون عن الفرنسيين البروتستانت، مؤكداً أن مسألة الدم والوراثة لا وجود لها هنا قطعاً. وخلص إلى أن المؤمنين اليهود باتوا منذ الثورة الفرنسية، التي ألغت نهائياً الغيتوات، جزءاً من الثقافة القومية في فرنسا وأن مسألة العرق ليس لها أية أهمية على الإطلاق.

إن هذه المساهمة من جانب أبرز المثقفين الفرنسيين في ذلك العصر، إلى حد كبير «سارتر» العصر، شكلت بلا ريب دعماً فكرياً بالغ الأهمية للمعسكر الليبرالي - الديمقراطي الذي هَزَمَ فيما بعد تيار القومية المركزية الإثنية اللاسامية في فترة قضية درايفوس. هناك دور مشابه، لكن في مضمار سياسي، قومي ثقافي آخر، لعبه أيضاً، فيما بعد، كارل كاوتسكي.

كان كاوتسكي، الذي يعتبر عراب الماركسية في الأممية الثانية، مفكراً مثابراً من أصل تشيكي، ورث عملياً ماركس وانجلز في هندسة الفكر الاشتراكي الأوروبي أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. في صفوف الأحزاب العمالية المنظمة برزت ظواهر لاسامية، غير أن الحركة الاشتراكية ذاتها التي كان كاوتسكي أحد مؤدلجيها البارزين، تحفظت تجاه العنصرية. في العام ١٩١٤، عشية اندلاع الحرب العالمية الأولى، قرر كاوتسكي التصدي لواحدة من المسائل الملحة في المناخ الثقافي الألماني. كتابه، **اليهودية والعرق**، الذي ترجم إلى الانكليزية في العام ١٩٢٦ وصدر تحت عنوان **هل اليهود هم عرق؟** سعى إلى حل هذه المسألة التي أضحت مشحونة ومؤرقة أكثر فأكثر.[٢٩]

خلافاً لماركس، لن نجد لدى كاوتسكي آراء مسبقة تجاه اليهودية واليهود، ولكن على غرار المفكر الألماني العظيم، سنجد لدى وريثه (كاوتسكي) توجهاً مادياً حيال التاريخ. لذلك، على الرغم من قبوله للنظريات التحررية والداروينية فقد رفض كاوتسكي سحب هذه النظريات على المضمار الإنساني.

المشكلة هي، حسب كاوتسكي، أن الكثير من النظريات العلمية تستغل في عصر الرأسمالية لتبرير نسخ السيطرة والاستغلال من جانب الطبقات الحاكمة. فوجهات النظر الجديدة حول

الأعراق البشرية تواكب التوسع الكولونيالي وتهدف بالأساس إلى إضفاء الشرعية على القوة العاتية للدول الكبرى. فإذا كانت الطبيعية هي التي تصنع الأسياد والعبيد، وليس التاريخ الاجتماعي، فلماذا الشكوى والاحتجاج إذن؟! في ألمانيا سخرت الأيديولوجيا العنصرية أيضاً لتفسير موازين القوى في أوروبا ذاتها: فأحفاد التيوتون ذوو الشعر الذهبي موهوبون، بينما اللاتينيون، ورثة الـ كالتيين ذوي الشعر الداكن الذين انتفضوا إبان الثورة الفرنسية، يفتقرون إلى طاقة الابداع المثمر. بين هذه الأعراق يحتدم صراع دائم، ولكن الأكثر سوءاً وخطورة في نظر العلماء العنصريين الجدد هم اليهود الذين ينظر لهم كعنصر أجنبي غريب.

من السهل، كما ادعى الأنثروبولوجيون، تمييز مظهر وملامح اليهودي: فجمجمة الرأس والأنف والشعر والعينان، كلها خاصة ومميزة للشعب العرقي المرتحل والخطير. لكن أية إحصائية ذات مغزى، كما قال كاوتسكي، إنما تدل على تنوع واختلاف في هذه الملامح الجسدية، ولا يمكن إطلاقاً أن نقرر بواسطتها من هم أبناء دين موسى. على سبيل المثال: يهود القوقاز قصيرو الرأس (brachycephalic)، يهود شمال إفريقيا والبلاد العربية طويلو الرأس (dolichocephalic) أما لدى معظم يهود اوروبا فان الشكل متنوع ومتوسط الحجم. اليهود يشبهون في مظهرهم أبناء المجموعات السكانية التي يعيشون بين ظهرانيها أكثر بكثير من يهود الطوائف الأخرى. كذلك أيضاً بالنسبة لأشكال سلوكهم ومجمل الصفات والمزايا العقلية. وإذا كان هناك من تميز لدى مجموعات يهودية معينة فهو يكمن في التاريخ وليس في البيولوجيا. أدت الوظائف الاقتصادية التي وجهت إليهم لنمو ثقافات فرعية محددة وعلامات لغوية مميزة. ولكن في الواقع تمحو الحداثة التميز اليهودي التقليدي وتدمج المؤمنين اليهود في الثقافات القومية الجديدة. واذا كانت ادعاءات اللاسامية لا أساس لها من الصحة من ناحية علمية، فهكذا أيضا الأيديولوجيا الصهيونية التي تستكملها لتبريرات مشابهة.

كان كاوتسكي مدركاً لمعاناة يهود أوروبا الشرقية، وخاصة عمليات الملاحقة والاضطهاد التي تمت بتوجيه من نظام الحكم القيصري، إلا إنه كاشتراكي اقترح فقط كحل وحيد ممكن لمشكلة اللاسامية: السعي نحو عالم مساواة جديد تحل في إطاره المشكلات القومية وتُشطب مسألة العرق نهائياً من جدول الأعمال السياسي.

والملفت أن كاوتسكي استند، خلال حديثه ضد نظرية العرق اليهودي، إلى أنثربولوجيين أميركيين من أصول يهودية، حاولا الوقوف في وجه التيار سواء حيال إضفاء البعد البيولوجي على التاريخ البشري، أو حيال إضفاء البعد العرقي على مكانة اليهودي. وهما فرانتس بوعز

(Boas, 1858-1942)، الذي يمكن اعتباره مؤسس الأنثروبولوجيا الأميركية، وموريس فيشبرغ (Fishberg, 1872-1934) الذي كان خبيراً ديمغرافيا في مهنته، وقد نشرا في العام ١٩١١، كل في مجال اختصاصه، مؤلفين مهمين، حيث سعى بوعز في كتابه روح الانسان البدائي إلى تقويض الروابط المفترضة بين الأصل العرقي والثقافة، فيما حاول فيشبرغ في مؤلفه اليهود- بحث حول تاريخ العرق والبيئة أن يثبت أن بنية اليهود الجسدية وأصلهم ليسا موحدين من أية ناحية.[٣٠] وقد كان لبوعز تأثير حاسم على إخراج الأنثروبولوجيا الأميركية من عقدة الداروينية البيولوجية التي سادت في القرن التاسع عشر. وليس عبثاً أن نسخ الطبعة الألمانية من كتابه أحرقت في العام ١٩٣٣ على يد طلبة جامعيين نازيين موتورين.[٣١]

صحيح أن كتاب فيشبرغ أثار أصداء أقل، لكنه ساهم بقدر لا بأس به في هز وإضعاف مواقف العنصريين المناهضين لليهود. وقد استند بحثه إلى فحص مورفولوجي لثلاثة آلاف مهاجر في نيويورك واستكمل بواسطة ملاحظات من لدن الكاتب تلفت الانتباه إلى حجم التنوع الذي يسم تاريخ اليهود. ولخص فيشبرغ بمنطق ثاقب بحثه الموسع في استنتاج مؤداه أنه لا يوجد أي مبرر للحديث عن وحدة إثنية لدى اليهود المعاصرين أو عن عرق يهودي، تماماً مثلما لا يمكن الحديث عن وحدة إثنية لدى المسيحيين والمسلمين.

ب - الدمية الـ «علمية» والأحدب العنصري

لم يُترجم كتاب فيشبرغ نهائياً للغة العبرية، كذلك فإن ثلاثة من الأعمال (الأبحاث) الأخرى، التي جاءت مكملة لمنهجه العلمي، لم تثر قط أي اهتمام في إسرائيل. فهذه الكتب الثلاثة، وهي : الشعب اليهودي- تاريخ بيولوجي من تأليف هاري. ل شبيرو وصدر في العام ١٩٦٠، و ميثة العرق اليهودي، المؤلف الضخم لرفائيل بتاي وابنته جنيفر بتاي وصدر في العام ١٩٧٥، و أسطورة العرق اليهودي- وجهة نظر بيولوجي من تأليف إيلان كوركوس وصدر في العام ٢٠٠٥، جميعها لم تحظ بترجمة إلى العبرية ولا توجد أية مناقشات لطروحاتها ومنطلقاتها في عالم الثقافة والبحث الإسرائيليين.[٣٢] وعلى ما يبدو فإن الأرضية أو البنية «العلمية» التي أرساها روبين وسالامان في القدس في ثلاثينيات وأربعينيات القرن الماضي شكلت كابحاً ناجعاً أمام تسرب أدبيات أنثروبولوجية إلى إسرائيل، تشكك في وجود شعب عرقي يهودي وتناقض بالتالي آلة الإنتاج الأيديولوجية للمشروع الصهيوني.

بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها ازدادت، كما هو معروف، صعوبة الاستخدام الشائع لمصطلحات «عرق» و«دم». فمنذ صدور الإعلان الشهير لنخبة من العلماء المرموقين برعاية «اليونيسكو» سنة ١٩٥٠، والذي رفض بشكل قاطع أية رابطة أو صلة بين الثقافة القومية والبيولوجيا، مؤكداً أن نظرية العرق هي ميثة اجتماعية أكثر منها حقيقة علمية، نأى الباحثون المتزنون عن استخدام تلك المصطلحات.[٣٣] غير أن هذا الارتداع العام لم يثبط همة وعزيمة علماء الأحياء في إسرائيل، ولم يزعزع القناعة الصهيونية الراسخة في شأن الأصل الموحد للشعب اليهودي. صحيح أن مصطلح «العرق اليهودي» انقشع من الخطاب الأكاديمي البحثي الدارج، غير أنه حل مكانه حقل علمي حظي بتسمية محترمة «بحث أصل الطوائف اليهودية»، وفي لغة الصحافة الشعبية أطلق عليه «البحث عن الجين اليهودي».

واجهت دولة إسرائيل، التي أخذت تقوم بتجميع قسم من أبناء الجاليات اليهودية من سائر أنحاء أوروبا، ولاحقاً الكثيرين من يهود العالم الإسلامي، في سنواتها الأولى، المشكلة الملحة المتمثلة في صنع شعب وأمة جديدة. وكما أسلفنا في الفصول السابقة من هذا الكتاب، فقد أخذ المثقفون العبريون- الذين مهدوا بقدومهم إلى فلسطين الانتدابية وبداية مشروعهم التربوي لقيام الدولة- على عاتقهم الدور الرئيس في هذا الصنع الثقافي. وتأسيساً على ذلك جرى بث وتعلم التاريخ «العضوي للشعب اليهودي»، ابتداء من التناخ وحتى البالماح في مستويات التعليم الرسمي كافة، وهكذا أنشأت التربية الصهيونية أجيالاً من التلاميذ الذين آمنوا بسذاجة بالتميز «الإثني» لأمتهم. ولكن في عصر الوضعية العلمية كانت هناك حاجة للأيديولوجيا القومية لتوفير سند إضافي يكون مفعوله أقوى من المواد «اللينة» التي أنتجتها علوم الآداب، ولذلك طُلب من مختبرات البيولوجيا توفير البضاعة اللازمة، ففعلت ذلك في البداية بتكتم ملحوظ نسبياً.

نوريت كيرش، التي أكملت رسالتها للدكتوراه في جامعة تل أبيب، تحرت بدايات البحث الوراثي في إسرائيل خلال السنوات الأولى من قيامها.[٣٤] الاستنتاج الذي توصلت إليه كيرش كان قاطعاً لا لبس فيه: علم الوراثة، تماماً مثل علم الآثار في ذلك الوقت، كان علماً مجيراً يخضع لوجهة نظر تاريخية قومية سعت بكل ما أوتيت من قوة لإيجاد تجانس بيولوجي لدى يهود العالم. خبراء علم الوراثة تمثلوا الميثة الصهيونية وسعوا، في عملية غير واعية تماماً، إلى مواءمة معطياتهم لتتسق مع هذه الميثة. وطبقاً لكيرش فإن الفارق المهم بين الأنثروبولوجيين المُجَنَّدين في الماضي قبل الرسمي وبين العلماء الجدد في دولة إسرائيل تمثل في حقيقة أن

وزن علم الوراثة في الساحة الإسرائيلية العامة كان أقل شأناً وأهمية. واستنتاجات الأبحاث التي نشرت- رغم مضمونها الأيديولوجي المُجيَّر- في أفضل المجلات العلمية العالمية، لم تثر تقريبا أي أصداء في الصحافة العبرية ووسائل الإعلام الأخرى، ما يعني أن وظيفتها التربوية - التعليمية كانت هامشية في التعليم الإسرائيلي العام.

ربما كان علم الوراثة الإسرائيلي الغض والمتردد قد خدم فقط، في الخمسينيات وبداية الستينيات، محافل نخبوية مهنية، ولكن محاولة إرساء التميز اليهودي استناداً لنموذج بصمات أصابع اليد على سبيل المثال، أو البحث عن أمراض تسم جميع اليهود، لم تتكلل بالنجاح. وتبين أن اليهود لا يملكون بصمات أصابع شبيهة تميز «قتلة رب» قديمين، كما أن أمراضا شائعة في الجماعات اليهودية الشرق أوروبية (Tay-Sachs، على سبيل المثال) لم تكن مشابهة، ولسوء الحظ الصهيوني، لأمراض اليهود العراقيين او اليمنيين (الفُوال Favism على سبيل المثال). غير أن المواد البيو- طبية والوراثية الثمينة التي حفظت في المختبرات الإسرائيلية أقاتت بمرور الأيام إصداراً جماعياً أكثر أهمية.

في العام ١٩٧٨ صدر عن دار نشر «أوكسفورد» المرموقة كتاب الخصائص الوراثية لدى اليهود الذي قام بتأليفه فريق من الباحثين برئاسة آرثور مورانت.[٣٥] هذا المثقف البريطاني اهتم بموضوع اليهود متبعاً خطى معلمه المحبوب الذي انتمى إلى طائفة آمنت أن البريطانيين كافة هم من ذرية أسباط اليهود العشرة المفقودين. وقد ظل هذا العالم البريطاني المتحمس مقتنعاً لفترة طويلة من حياته بأنه وسائر المحيطين به يهود أصليون. وحين احتل الجيش البريطاني فلسطين كان مورانت واثقاً من أن ذلك يشكل بداية الخلاص. فبعد مرور عدة سنوات خرج للبحث عن الأصل البيولوجي المشترك لليهود الـ «حقيقيين»، ولاءم جيداً لهذا الغرض علمه الأنثروبولوجي- الوراثي للرواية التناخية. وكما وصف ذلك الأنثروبولوج الإسرائيلي رافائيل فالك فإن كل طرح الباحث البريطاني كان بمثابة «رمية سهام البداية وتحديد الهدف حولها».[٣٦] وفقاً لما ذهب إليه مورانت ورفاقه فإنه لا بد من أن يكون لجميع اليهود، رغم الاختلاف والتباين الشديد بين «الإشكنازيين» و«السفاراديم»، أصل واحد ووحيد، بمساعدة مدى تواجد الأليلات A و B في الجماعات المختلفة، وسعى مورانت جاهداً لإثبات أن جينات اليهود من مختلف الأنحاء والمناطق تشبه بعضها البعض أكثر مما هي تشبه جينات جيرانهم. وإذا ما تبين أن نتائج الفحوصات الجينية لم تأت مطابقة تماماً للهدف الأيديولوجي المنشود، فقد كان لا بد من مواصلة البحث عن نتائج أخرى.

على الرغم من أن نظرية مورانت كانت واهنة، هشة وعديمة الأساس- فمجرد استعمال البحث الجيناتي في هذه الفئات الجمعية «إشكنازي» و«سفارادي» هو استعمال وهمي ومكانه المناسب في أنماط العبادة الدينية - إلا إنها أعطت شرعية وزخماً للبحث عن الجين الخاص باليهود في دوائر علوم الأحياء في الجامعات الإسرائيلية. ثم جاءت سيطرة إسرائيل في العام ١٩٦٧ على جمهور متزايد من السكان غير اليهود لتشكل حافزاً إضافيا للحاجة الرسمية العميقة لطوق إثني - بيولوجي محدد. في العام ١٩٨٠ نشرت بات شيفع بونا- تامير، المحاضرة في كلية الطب في جامعة تل أبيب، مقالاً تحت عنوان «نظرة جديدة على علم الوراثة لدى اليهود»، لم تتورع فيه عن التباهي بالإبداع المنعش للروح والهمم والمتمثل في استئناف البحث عن الجينات اليهودية، مستهلة مقالها بالإعلان التالي: في «فترة السبعينيات نشرت أبحاث جديدة كثيرة في مجال الأنثربولوجيا الوراثية لليهود، وقد انصبت هذه الأبحاث على مسائل من قبيل «ما هو أصل الشعب اليهودي؟» و«هل هناك حقاً عرق يهودي؟»[٣٧].

ورأت هذه الباحثة أن أبحاث ما قبل السبعينيات كانت مناوئة للعنصرية أكثر من اللازم، وأنها أبرزت بشكل متعمد الفوارق الجينية بين الطوائف اليهودية، في حين تؤكد الأبحاث الجديدة، المستندة إلى التطور الهائل في هذا المضمار، التشابه الجيني الأولي بين الطوائف اليهودية المختلفة، ومحدودية مساهمة «الأجانب» في تنمية مخزون الجينات المميزة لليهود: «أحد المعطيات البارزة هو التشابه الجيني بين يهود شمال إفريقيا والعراق واليهود الإشكنازيين. فهم في معظم المقارنات يشكلون وحدة واحدة، في حين أن غير اليهود (كالعرب والأرمن والسامريين وأبناء أوروبا) بعيدون عنهم بشكل ملموس»[٣٨]. ادعت هذه الباحثة العلمية بالطبع أنه لم يكن في نيتها مطلقاً البحث عن عرق يهودي، بل على العكس، سعت للكشف، حسب فئات الدم، عن التباين في الملامح اليهودية، لكنها «فوجئت» للغاية من المعطيات الجديدة. فهذه المعطيات تثبت صحة الأدبيات التي تتحدث عن تشتت اليهود وترحالهم منذ العصور القديمة ولغاية الآن، وأن البيولوجيا تؤكد أخيراً صحة التاريخ.

وهكذا خرجت الفكرة الصهيونية حول الشعب العرقي اليهودي إلى حيز الوجود كعلم أحياء راسخ وموثوق، وصار هناك منذئذٍ فرع علمي جديد يدعى «علم وراثة اليهود». فبعد كل شيء ما من أمر يمكن أن يكون أكثر وزنا من الدعاية في المجلات المرموقة في العالم الأنجلو سكسوني. وعلى الرغم من الخلط الدائم بين الميثولوجيات التاريخية والتقديرات

السوسيولوجية وبين معطيات وراثية مريبة وهزيلة للغاية، فقد فتحت أبواب العلم الرسمي في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة الأميركية، أمام الباحثين الإسرائيليين المجتهدين، وأضحت إسرائيل، رغم مواردها الضعيفة في مجالات البحث الجامعي، دولة ريادية في عالم «بحث أصل المجموعات السكانية». ففي العام ١٩٨١ وقع الاختيار على إسرائيل لاستضافة المؤتمر الدولي السادس حول علم وراثة الإنسان، وتم اختيار البروفسوره بات شيفع بونا- تامير سكرتيرة للمؤتمر. منذ ذلك الحين حظي البحث الإسرائيلي بتمويل سخي من صناديق حكومية وخاصة وأخذت النتائج والمكتشفات العلمية تتدفق من دون توقف. وخلال العقدين اللاحقين امتد الاهتمام بعلم الوراثة اليهودية إلى الجامعة العبرية في القدس ومعهد وايزمان في رحوبوت ومعهد العلوم التطبيقية (التخنيون) في حيفا. ولعل الشيء الذي لا يقل أهمية هو أن نتائج ومعطيات هذه الأبحاث وخلافاً للتردد الذي ميز فترة الخمسينيات، وصلت أيضاً، في أجواء من الطنطنة المدوية، إلى الساحة العامة. فبحلول نهاية القرن العشرين صار الإسرائيلي المتوسط يعرف أنه ينتمي إلى مجموعة دم موحدة وأن أصلها القديم كان، إلى هذا الحد أو ذاك، متجانساً.

في شهر تشرين الثاني ٢٠٠٠ نشر في صحيفة هآرتس تقرير تنويري عن بحث للبروفسورة أريئيلا أوبنهايم ومجموعة من زملائها في الجامعة العبرية في القدس. ونتائج البحث ذاته نشرت خلال الشهر نفسه في مجلة *Human Genetics*، وهي مجلة علمية تصدرها دار نشر شبرينجر الألمانية.[٣٩] إن سبب هذا الاهتمام الإعلامي الخاص يكمن في ما اكتشفه فريق الباحثين الإسرائيليين من وجود تشابه مدهش بين نوع التغيرات الإحيائية في كروموزوم Y الذكوري لدى اليهود «الإشكنازيين» و«السفاراديم» على حد سواء، وبين تلك الموجودة لدى «العرب الإسرائيليين» والفلسطينيين. بناء على ذلك استنتج فريق البحث أن لثلثي الفلسطينيين ومثلهم تقريباً من اليهود ثلاثة آباء قدماء عاشوا قبل ثمانية آلاف سنة. ولا بد من أن نضيف في الحقيقة أن الصورة المعروضة في المقال العلمي المسهب كانت «مركبة» أكثر بعض الشيء علاوة على أنها مربكة جداً: فالتغيرات في كروموزوم Y دلت أيضاً على أن «اليهود» يشبهون «العرب اللبنانيين» أكثر من «التشيكوسلوفاكيين»، ولكن اليهود «الإشكنازيين»، خلافاً لـ «السفاراديم»، هم أقرب إلى «الويلزيين» منهم لـ «العرب».

كتب هذا البحث وأعد في فترة سلام أوسلو قبل الانتفاضة الثانية، ولكنه لم ينشر لسوء الحظ سوى بعد اندلاعها. لكن «المعطى الوراثي» الذي دل على أن اليهود والفلسطينيين لهم آباء قدماء مشتركون لم يقد في الواقع إلى جعل النزاع المسلح يحمل منذئذٍ تسمية «حرب أهلية»، لكنه عَزَّز بصورة غير مباشرة الفرضية «العلمية»، التي كانت قد ترسخت قبل ذلك، ومفادها أن أصل جميع اليهود يعود بالتأكيد إلى الشرق الأوسط.

إن درجة دقة واتزان بحث الـ الحمض النووي «اليهودي» في إسرائيل يمكن أن يدل عليها تطور المغامرة البيولوجية لفريق العلماء المذكور. فبعد أقل من سنة من الاكتشاف المهم الأول، ظهر في الصفحة الأولى من جريدة هآرتس سبق صحافي آخر مدوٍ، أفاد بأن التشابه الوراثي بين اليهود والفلسطينيين، الذي توصل إليه البحث السابق، لا أساس له من الصحة. واضطر الباحثون للاعتراف أن محاولتهم السابقة لم تكن مسنودة بصورة كافية ومفصلة، وأن استنتاجاتها كانت متسرعة أكثر من اللازم. ومن ناحية عملية- أردف فريق العلماء ذاته- فإن اليهود، على الأقل الذكور بينهم، قريبون ليس لجيرانهم الفلسطينيين وإنما بالذات للأكراد البعيدين. فقد استنتج من جديد من البحث الذي تم نشره في *The American Society Of Human Genetics* أن كروموزوم Y ذاته المشاكس قد نكل قبل ذلك بباحثيه عديمي الخبرة وقام بتضليلهم.[40] غير أن الصورة الوراثية المُحَدَّثة ما انفكت تدل على أن «الإشكنازيين» و«السفاراديم» اليهود متشابهون فيما بينهم، اللهم أنهم في هذه المرة لا يشبهون العرب المحليين وإنما يشبهون بالذات الأرمن والأتراك، فضلاً عن الأكراد بالأساس. وبطبيعة الحال فإن ذلك لا يحيل إلى الاستنتاج- إذ سيكون ذلك قطعاً مبالغة جامحة- أن الانتفاضة ساهمت بطريقة غير مباشرة أيضاً في تطوير ودفع العلم الوراثي في إسرائيل، ولكن «الأخوة في الدم» (أي الفلسطينيين) أصبحوا مجدداً بعيدين و«غرباء».

توجهت مراسلة الشؤون العلمية في صحيفة هآرتس والتي كانت موقنة أن اليهود المعاصرين هم أحفاد العبريين القدماء، في الحال إلى عدد من مؤرخي الزمن القديم كي يميطوا اللثام عن اللغز المحير بشأن الأصل الغامض لليهود. غير أن نخبة المؤرخين والاساتذة المرموقين لم تستطع إسعافها، إذ ليس هناك ما يدل على هجرة قديمة من شمال الهلال الخصيب إلى أرض كنعان (فأبونا إبراهيم «هاجر إلى أرض إسرائيل» من جنوب العراق). ربما كان المعطى (المكتشف) يؤكد (لا قدر الله!) الفرضية القائلة أن أصل اليهود هو من الخزر، وليس مباشرة من ذرية

ابراهيم؟ في مكالمة هاتفية من وراء الأطلسي طمأن البروفسور المعروف مارك فيلدمان من جامعة ستانفورد المراسلة قائلا: ليست هناك أية ضرورة للتوصل إلى هذا الاستنتاج البعيد الأثر. فعملية التحول (الطفرة) الخاصة في كروموزوم Y لدى الأكراد والأتراك والأرمن واليهود موجودة لدى شعوب أخرى في بيئة شمال الهلال الخصيب وليس بالذات لدى الخزر المنسيين من الله والتاريخ.

لم تكد تمضي سنة واحدة حتى عادت صحيفة هآرتس لتقول: كان «من الواضح» تماماً أن أصل الذكور اليهود هو من الشرق الأوسط، ولكن فيما يتعلق بالإناث فإن بحث الجين اليهودي وصل إلى متاهة مربكة.[41] فقد أظهر بحث علمي جديد، شمل تسع جاليات يهودية وجمعت خلاله معلومات عن الحمض النووي الجسيمي - الذي ينتقل كما هو معروف بالوراثة عن طريق النساء فقط- أن أصل النساء اللائي يفترض أن يكن يهوديات تماما ليس من الشرق الأوسط نهائياً. كذلك بين هذا المعطى أو الاكتشاف «الخطير» أنه «كان هناك لكل طائفة - جالية يهودية - عدد قليل من الأمهات المؤسسات» من دون ثبوت وجود أية صلة بينهن. وجزم التفسير الواهن الذي أقترح في هذا الخصوص أن الرجال اليهود أتوا فرادى من الشرق الأوسط وبالتالي اضطروا للزواج من نساء محليات تهودن بطبيعة الحال بشكل مسبق (قبيل الزواج) شرعاً وفرعاً.

يمكن الافتراض أن هذا الاستنتاج الأخير الهش أزعج أنصار الجين اليهودي، ولذلك كان هناك على ما يبدو من شرع في كتابة رسالة دكتوراه في معهد «التخنيون» في حيفا، خلصت أطروحتها الإجمالية إلى أنه وعلى الرغم من عدم مراعاة النساء اليهوديات في الزمن القديم للتميز اليهودي، فإن حوالي ٤٠ بالمائة من مجموع «الإشكنازيين» في العالم هم من نسل أربع أمهات (كما ورد في التناخ).

حرصت صحيفة هآرتس كعادتها، على نشر خبر البحث الجديد فوراً، متوخية الدقة والتفصيل. أما معاريف، وهي صحيفة يومية أقل جدية لكنها أوسع انتشاراً، فقد ذهبت إلى القول إن تلك الجدات الأربع القديمات «ولدن في أرض إسرائيل قبل حوالي ١٥٠٠ سنة وأن عائلاتهن هاجرت من البلاد إلى إيطاليا ثم انتقلن إلى أقاليم الراين وشامبين».[42]

خلاصة رسالة الدكتوراه المطمئنة هذه بشأن «المتقدرات (Mitochondrial DNA) الإشكنازية»، والتي تولى كتابتها دورون بيخار، نشرت أيضاً في مجلة *American Journal of Human Genetics*.[43] أما المشرف على الرسالة فكان كارول سكورتسكي، وهو باحث

قديم مختص في علم الوراثة اليهودية. وكان هذا البروفسور المتدين، الذي قدم من جامعة تورنتو إلى قسم الطب في «التخنيون» في حيفا، قد اشتهر قبل ذلك بعدما «اكتشف» ما يسمى بـ«بصمة الكهنة» المدهشة. في التسعينيات، عقب حادث وقع في كَنِيسِه في كندا، بدأ سكورتسكي بالاهتمام بأصله الـ«سامي». وكان من حسن حظه أن الحاخام يعكوف كلايمان، الذي تولى إدارة «مركاز هكوهانيم» (مركز الكهنة) في القدس، قد طلب منه إعداد بحث عن أصل جميع الذين يُسَمَّون في عصرنا «كوهين».[٤٤] ويشار إلى أن «مركاز هكوهانيم» هو مؤسسة تستعد بانتظار بناء «الهيكل الثالث» ولذلك أخذت على عاتقها إعداد أولئك الذين سيعملون كسدنة في خدمته (أي «الهيكل الثالث») حالما يُزال المسجد الأقصى ويقام الهيكل اليهودي على أنقاضه. كما يبدو أن لهذا المركز مصادر تمويل متنوعة وهكذا بإمكانه تقديم المساعدة لبحث قد طال انتظاره.

قد تعتبر هذه القصة، وعن حق، مشوبة بضرب من الغموض والهلوسة، لكنها في ظل الواقع «الإثني» الذي ساد في نهاية القرن العشرين تطورت إلى علم «مسنود» أثار صدى إعلامياً منقطع النظير وخلق جمهوراً عريضاً من المؤمنين والمؤيدين اليهود في إسرائيل والعالم. وقد حظي «الكهنة»، سلالة الدم القديمة من نسل هارون (شقيق موسى) بهالة غير متوقعة من الاحترام، وبالذات في عصر علم الوراثة الجزيئي. وطبقاً لنتائج البحث فقد تبين أن جزيئات الكروموزوم المسماة (haplotypes)، هي جزيئيات خاصة لدى أكثر من ٥٠ بالمائة من بين الذين يحملون اسم «كوهين». بحث سكورتسكي أعد بمشاركة علماء آخرين من بريطانيا وإيطاليا وإسرائيل، ونشرت استنتاجاته في المجلة البريطانية المرموقة *Nature*.[٤٥] وقد أثبت البحث بما لا يدع مجالاً للشك أن الكهنوتية اليهودية تأسست في الواقع على يد أب قديم مشترك عاش قبل ثلاثة آلاف و٣٠٠ سنة، وهو ما سارعت الصحافة الإسرائيلية إلى نشره وتأكيده، لتعم فرحة وراثية عارمة.

ولعل أكثر ما يبهج في قصة «الجين الكاهاني» هو حقيقة احتمال أن يكون هذا الجين أيضاً «جيناً غير يهودي». فما يحدد يهودية الإنسان، كما هو معروف، هو الأم. وهناك أساس للافتراض بأن العديد من «الكوهانيم» غير المؤمنين قد تزوجوا منذ القرن التاسع عشر، وما زالوا يتزوجون حتى الآن في سائر أرجاء العالم، من «غير يهوديات» على الرغم من أنهن محرمات عليهم حسب تعاليم التوراة. من هنا يمكن الافتراض بالتأكيد أن هؤلاء أنجبوا منهن أولاداً

«غير يهود»، يحملون حسب بحث البروفسور سكورتسكي «البصمة الوراثية للكوهانيم».
ولكن منذ متى يتعين على العلماء اليهود التدقيق في التفاصيل الصغيرة، لا سيما وأن الله لم يعد موجوداً فيهم حقا؟! إذ من المفترض أن يحل «العلم» اليهودي الخالص، في عصر العقل المتنور، مكان العقيدة اليهودية التي عفا عليها الزمن، والتي تحفل بالآراء المسبقة.

ومثلما أن وسائل الإعلام والصحف الإسرائيلية المحتفلة (بالاكتشاف) لم تعر الانتباه لطاقة «التناقض» الكامنة في الجين اليهودي- الكاهاني، كذلك فإن أحداً لم يسأل نفسه: لماذا أُجري فجأة هذا البحث البيولوجي المكلف، المرتبط بالتفتيش عن أصل وراثي للانتساب الديني الرفيع؟ في الوقت ذاته، فإن أحداً من الصحافيين (الإسرائيليين) لم يعبأ بنشر معطيات واستنتاجات البروفسور عوزي ريتا، من قسم علم الوراثة في الجامعة العبرية، والذي فحص بصورة مختلفة الجزيئات «الكاهنية» لكروموزوم Y ولم يجد فيها أي تفرد أو تميز.[٤٦]

إن الرهبة العامة من العلماء «العنيدين» برهنت على نفسها مجدداً. إذ من الصعب على عامة الناس التشكيك في صحة المعلومات المتأتية من حقل علمي يعتبر من العلوم الدقيقة. وكحال مضمار الأنثروبولوجيا المادية في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والتي ضَخَّت نزراً من الاكتشافات العلمية المريبة إلى الساحة العامة التواقة للعرق، كذلك فإن علم الوراثة الجزيئي في نهاية القرن العشرين ومطلع القرن الحادي والعشرين يغذي بشظايا معطيات وأنصاف حقائق ساحة إعلامية تواقة لهوية. جدير بالذكر أن أيا من الأبحاث والباحثين لم يعثر حتى الآن على مميزات خاصة ومُوَحِّدة لمجمل الوراثة اليهودية اعتماداً على اختيار عفوي لمادة جينية لم يكن أصلها «الإثني» معروفاً مسبقاً. وبصورة عامة فإن المعلومات حول أشكال اختيار الخاضعين للفحص، هي معلومات هزيلة ومثيرة للكثير من الشكوك الثقيلة. فضلاً عن ذلك فإن الاستنتاجات المتسرعة تُبنى وتُسند بشكل دائم بواسطة خطاب تاريخي ليست له أية صلة بمختبرات البحث. خلاصة القول: على الرغم من كل المساعي والجهود «العلمية» المكلفة فإنه لا يمكن تمييز الفرد اليهودي بأي معيار أو خاصية بيولوجية.

غير أن كل ذلك لا ينفي المساهمة المحتملة للأنثربولوجيا الوراثية في كشف جوانب مهمة في تاريخ البشرية، وبالأساس في اكتشاف أدوية وعقاقير شافية من الأمراض. ومما لا شك فيه أن بانتظار بحث خبايا الحمض النووي، وهو حقل علمي حديث نسبياً، مستقبل واعد في السنوات المقبلة، ولكن في دولة لا يجوز فيها، بموجب القانون، لامرأة «يهودية» أو

رجل «يهودي» الزواج من «غير اليهود»، لا يمكن في هذه الأثناء التعاطي مع هذا البحث الذي يفتش عن علامات وراثية فارقة متجانسة لأبناء «الشعب المختار» كما لو كان علماً رصينا ومتزناً بما فيه الكفاية. فهذا «العلم» في السياق اليهودي الإسرائيلي- تماماً مثل البحث الذي سخر لخدمة العنصريين المكدونيين وأفراد الكتائب اللبنانيين وغيرهم[47]- لا يمكن له أن يكون بريئاً تماماً من الروح الخبيثة القديمة والشريرة التي تسكن النظرية العرقية السافرة والخطيرة في آن واحد.

في العام ١٩٤٠ تحدث الفيلسوف وولتر بنيامين عن حكاية الدمية الأوتوماتيكية المعروفة (التي أسميت التركي) والتي كانت تهوى لعبة الشطرنج ونالت دائماً إعجاب جمهور المتفرجين بخطواتها ونقلاتها المحكمة. وتحت الطاولة كان يختبئ قزم أحدب تولى إدارة اللعبة ببراعة وكفاءة. في خيال بنيامين الخصب تحولت الدمية إلى نوع من التفكير المادي فيما تحول القزم المختبئ إلى ثيولوجيا، بمعنى أن العقيدة الخجولة اضطرت إلى إخفاء نفسها في عصر العقلانية الحديث.[48]

إن هذا التشبيه يمكن سحبه على ثقافة علم البيولوجيا في إسرائيل وساحتها العامة التي تقتات من هذه الثقافة طوال الوقت: فالدمية الوراثية هي التي تلعب ظاهرياً فقط على رقعة الشطرنج. والحقيقة هي أن الأحدب الصغير، أي فكرة العرق التقليدية التي تضطر للجلوس في الخفاء، بسبب دقة وإحكام الخطاب العالمي من الناحية اللغوية، هو الذي ما زال يتلاعب ويدير فعليا مسرحية الكروموزومات الصاخبة.

وفي دولة تعرف نفسها كدولة يهودية، وفي الوقت الذي لا توجد فيه أية علامات فارقة ثقافية تميز الوجود اليهودي العلماني على الصعيد العالمي، فإن الهوية الجماعية ما انفكت تحتاج إلى تصور ضبابي وواعد حول تاريخ أصل بيولوجي قديم ومشترك. فخلف كل فعل رسمي في سياسة الهويات في إسرائيل ما زالت تقبع حتى الآن، كمارد طويل أسود، فكرة الشعب العرقي الخالد.

ج.- نحو تأسيس دولة الـ «شعب العرقي» (الإثنوس)

قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة في العام ١٩٤٧ بأكثرية الأصوات إقامة «دولة يهودية» و«دولة عربية» في المنطقة التي أسميت سابقاً «فلسطين/ أرض إسرائيل».[49] وكان من المفروض بالكيان الاجتماعي اليهودي الصغير، الذي أقيم على يد المشروع الاستيطاني الصهيوني،

أن يستوعب آلاف المشردين اليهود الذين تشتتوا آنذاك في أنحاء أوروبا. في الوقت ذاته كانت الولايات المتحدة، التي دمجت داخلها، لغاية العام ١٩٢٤، الكثيرين من يهود شعب اليديش، قد رفضت فتح أبوابها أمام بقايا الناجين من المذبحة النازية الكبرى. كذلك تصرفت بالطريقة ذاتها الدول الغنية الأخرى. ففي المحصلة كان أسهل بكثير على هذه الدول اقتراح بقعة أرض بعيدة لا تعود لها، من أجل حل المشكلة اليهودية المزعجة.

المصوتون على ذلك القرار الدولي لم يُدققوا بشكل خاص في معنى مصطلح «يهودي» ولم يتكهنوا بالمصير الذي سيؤول إليه هذا المصطلح مع نشوء وتبلور الدولة الجديدة. حتى النخبة الصهيونية التي تطلعت وعملت من أجل تحسين السيادة اليهودية وقعت في تخبط شديد ولم تهتد حتى الآن إلى تعريف واضح بشأن «من هو اليهودي» ومن هو «غير اليهودي». فالأنثروبولوجيا المادية وعلم الوراثة الجزيئية التي جرى استيرادها لاحقاً، لم ينجحا، كما سبق أن أشرنا، في إيجاد محك أو معيار علمي يمكن بمساعدته الوقوف على ماهية أصل الفرد اليهودي. جدير بالذكر هنا أن هذا الأمر لم ينجح أيضاً في المشروع النازي. فقد اضطر النازيون في نهاية الأمر، رغم نظرية العرق البيولوجية التي شكلت درة تاج أيديولوجيتهم، إلى تعريف اليهودي بناء على توثيق بيروقراطي.

تمثلت المهمة الرئيسية الأولى التي كان يتعين على الدولة (اليهودية) العتيدة القيام بها في وجوب العمل قدر الإمكان على إبعاد أولئك الذين لم يعرفوا أنفسهم صراحة كيهود. ومن ناحية عملية فقد ساهم رفض الدول العربية قبول قرار التقسيم وإعلانها الحرب الشاملة على الدولة اليهودية الفتية، في توطيد دعائم هذه الدولة: فمن بين قرابة ٩٠٠ ألف فلسطيني كان من المقرر بقاؤهم في إسرائيل والمناطق الأخرى التي ضمتها إليها عقب انتصارها العسكري في حرب ١٩٤٨ نزح أو طرد حوالي ٧٣٠ ألف فلسطيني، وهو عدد يزيد عن مجموع عدد اليهود في تلك الفترة (٦٤٠ ألف نسمة).[٥٠] ولعل الشيء الأكثر أهمية في صدد تاريخ المكان هو أنه كان بالإمكان بناء على المبدأ الأيديولوجي القائل إن البلاد هي حق تاريخي موروث لـ «الشعب اليهودي»، عدم السماح لمئات آلاف اللاجئين الفلسطينيين بالعودة إلى بيوتهم وديارهم بعد انتهاء الحرب.

بيد أن التطهير الجزئي لم يؤد إلى حل مشكلات الهوية في الدولة الجديدة حلاً تاماً ونهائياً. فقد بقي داخل حدودها نحو ١٧٠ ألف عربي، فضلاً عن قدوم مهاجرين كثيرين من أوروبا

مع أزواجهم غير اليهود. وكان قرار الأمم المتحدة من العام ١٩٤٧ قد نص بوضوح على وجوب منح الأقليات الباقية في أي من الدولتين اليهودية والعربية حقوق مواطنة، واشترط قبول عضوية الدولتين بموافقتهما على ذلك. وعليه اضطرت إسرائيل إلى منح مواطنة للسكان الفلسطينيين الباقين داخل حدودها. صحيح أنها استولت بمصادرة رسمية على أكثر من ٥٠ بالمائة من أراضي هؤلاء الفلسطينيين وفرضت على معظمهم حكماً عسكرياً وقيوداً صارمة حتى العام ١٩٦٦، لكنهم عوملوا من ناحية قانونية كمواطنين.[٥١]

في «وثيقة الاستقلال»، الوثيقة المؤسسة لإعلان قيام الدولة، يلاحظ وجود ازدواجية قيمية: فمن جهة تؤكد الوثيقة على تلبية مطالب الأمم المتحدة بشأن الطابع الديمقراطي للدولة - حيث تعهدت بأنها «تحافظ على المساواة التامة في الحقوق اجتماعيًا وسياسيًا بين جميع رعاياها دون التمييز من ناحية الدين والعرق والجنس وتؤمن حرية العبادة والضمير واللغة والتربية والتعليم والثقافة» - ومن جهة أخرى يتعين عليها الاستجابة للفكرة الصهيونية التي دعت إلى تأسيسها: فهي - أي الدولة - مكرسة لتجسيد «حق اليهود في النهضة الوطنية في بلادهم» وأن تتجسد هذه النهضة في «دولة يهودية في أرض إسرائيل». لماذا نقول إنه توجد هنا ازدواجية قيم؟ في الصفحات التالية سنحاول الإجابة عن هذا السؤال.

هناك حق مكفول لكل مجموعة بشرية واسعة ترى نفسها كـ«شعب»، حتى لو لم تكن كذلك قط وكان كل ماضيها مجرد كيان متخيل تماماً، في أن تقرر مصيرها القومي. فالنضالات من أجل الاستقلال السياسي أوجدت في المحصلة شعوباً أكثر بكثير مما أفرزته الشعوب من نضالات قومية. ومن المعلوم أن أية محاولة لحرمان مجموعة بشرية من حق تقرير المصير إنما تدجج فقط مطلبها بالسيادة وتعزز بحق هويتها الجماعية. هذا لا يعني بطبيعة الحال أنه يحق لمجموعة معينة ترى نفسها كشعب أن تقتلع مجموعة أخرى من أرضها وديارها بغية تجسيد حقها في تقرير المصير الخاص. لكن ذلك هو ما حدث في فلسطين الانتدابية في النصف الأول من القرن العشرين (في العام ١٨٨٠ كان يعيش فيها ٢٥ ألف يهودي و٣٠٠ ألف عربي، وفي العام ١٩٤٧ - ٦٠٠ ألف يهودي مقابل مليون و٣٠٠ ألف فلسطيني). على الرغم من ذلك، فإن مشروع الاستيطان الصهيوني الذي توج بقيام دولة إسرائيل لم يقتض بالضرورة أن لا تتحول ملامحه الدستورية بمرور الوقت إلى ملامح ديمقراطية. وهذا يعني وجوب أن تُطبِّقَ تشريعات الدولة مبدأ المساواة على جميع مواطنيها وليس على «يهودها» فحسب.

ذكر في الفصل الأول من هذا الكتاب أنه ليس فقط لا وجود لتناقض جوهري بين القومية والديمقراطية، بل على العكس أن إحداهما تكمل الأخرى. حتى الآن لم تنشأ ديمقراطية عصرية، أي دولة السيد فيها هو جمهور مواطنيها، من دون نشوء أطر قومية معينة، أو متعددة القوميات، تتضمن وتعكس هذه السيادة. وتستمد الهوية القومية قوتها ومناعتها من الوعي والإدراك بأن جميع المواطنين في الدولة يجب أن يكونوا متساوين فيها. ولا نجانب الصواب إذا قلنا ان مصطلحي «ديمقراطية» و«قومية» يتطابقان بصورة عامة ويسيران معاً جنباً إلى جنب في سيرورة تاريخية واحدة.

اختيار الاسم الرسمي للدولة الجديدة والجدل الفوري حوله ربما يؤديان إلى فتح نافذة تتيح إلقاء نظرة أولية إلى داخل «القبة المظلمة» للنهضة اليهودية. مملكة إسرائيل القديمة لم تكن لها، كما هو معروف، سمعة إيجابية في التراث الديني. لذلك ظهر تردد حيال اختيار اسم «دولة إسرائيل»، وكانت الآراء منقسمة في البداية بين اختيار اسم «دولة يهودا» كوريثة مباشرة لمملكة داوود ومملكة الحشمونائيم وبين «دولة تسيون - (صهيون)»، كابنة مخلصة للحركة الصهيونية التي حَمِلَت بها. ولكن لو قبل إقتراح دولة «يهودا» لسمي كل مواطنيها «يهود»، ولو أختير اسم «صهيون» لكان جميع مواطنيها قد تحولوا إلى «صهيونيين». فالتسمية الأولى («دولة يهودا») كان من شأنها أن تنتقص من التعريف الديني للمؤمنين اليهود في العالم، وأن تحول السكان العرب في المقابل إلى مواطنين يهود (مثلما حلم بار بورخوف وبن غوريون في شبابه). أما التسمية الثانية فكانت ستقتضي من الحركة الصهيونية، على ما يبدو، أن تحل نفسها بعد تحقيق السيادة، وأن يتم تعريف السكان العرب في جواز سفرهم كمواطنين صهيونيين.

في ظل عدم وجود مبرر أو خيار نالت الدولة، في نهاية المطاف، اسم «إسرائيل». ومنذ ذلك الوقت أطلق على جميع مواطنيها، سواء الذين يعتبرون يهوداً أو المُعرفين كغير يهود، «إسرائيليون». وكما سنلاحظ فيما بعد، فإن إسرائيل لم تكتف بوجود هيمنة يهودية عبرت عن نفسها في تسميتها (إسرائيل) وعلمها ونشيدها الوطني وغيرها من رموز الدولة، بل رفضت، بسبب طابع القومية المركزية الإثنية الذي يحتضنها، أن تكون ملكاً رسمياً وحقيقياً لجميع مواطنيها. فقد تأسست منذ البدء من أجل «الشعب اليهودي». ومع أن القسم الأكبر من هذا «الشعب العرقي» رفض وما زال يرفض تجسيد حقه في تقرير مصيره فيها، إلاّ إنها (أي «دولة إسرائيل») أصرت وما انفكت تصر على أن تكون كلها له.

فمن هو «الشعب العرقي اليهودي»؟ تعرفنا، على امتداد صفحات هذا الكتاب، على المصادر التاريخية المحتملة لليهودية، ووقفنا ابتداء من النصف الثاني للقرن التاسع عشر على شكل البناء الغائي/ الجوهراني لـ «الشعب» من بقايا وذكريات هذه اليهودية المتنوعة. ولكن من ذا الذي يمكنه أن يدخل في عداد المالكين المخولين للدولة اليهودية التي أقيمت «مجدداً» بعد ألفي سنة في «وطن إسرائيل (أي الشعب اليهودي) الحصري»؟! هل يكون هذا كل من يعرف نفسه كيهودي؟ أم أنه كل من صار ويصير مواطناً إسرائيلياً؟!

أضحت هذه المسألة المركبة أحد المحاور الرئيسة التي أخذت تتشكل عليها سياسة الهويات في إسرائيل. ولكي نفهم هذه السياسة على حقيقتها يتعين علينا أن نعود إلى الوراء قليلاً قبل قيام الدولة. فقد أتخذ منذ العام ١٩٤٧ قرار يقضي عملياً بعدم السماح لليهود (في إسرائيل) بالتصاهر مع غير اليهود. ظاهرياً كانت الذريعة التي وقفت خلف تكريس مكانة مدنية لهذا الفصل أو الانعزال - في مجتمع كانت غالبيته الساحقة في ذلك الوقت علمانية بامتياز- هي عدم الرغبة في خلق شرخ علماني- ديني. في رسالة «الوضع القائم» (ستاتيكو) الشهيرة التي وقع عليها دافيد بن غوريون (بصفته رئيساً للوكالة اليهودية في حينه) مع ممثلي المعسكر الديني - الوطني، تعهد بن غوريون، من بين جملة أشياء، بإبقاء قانون الأحوال الشخصية في الدولة العتيدة في أيدي الحاخامات.[٥٢] ولم يكن من باب الصدفة أن بن غوريون ساند أيضاً تلك المحافل الدينية في معارضتها الشديدة لأي دستور مكتوب. فقد كان بن غوريون سياسياً محنكاً أدرك جيداً السبيل إلى بلوغ مبتغاه.

في العام ١٩٥٣ أخذ هذا التعهد السياسي بعدم إقامة مراسم زواج مدني في إسرائيل صفة النفاذ الدستوري. فقد نص قانون قضاء المحاكم الدينية (الشرعية) اليهودية على بقاء شؤون الزواج والطلاق لليهود في إسرائيل حكراً حصرياً في أيدي هذه المحاكم، وأن تتم مراسم الزواج والطلاق فقط بموجب «تعاليم وأحكام التوراة». وهكذا أخذت الصهيونية الاشتراكية، التي سادت في ذلك الوقت، تُجند مبادئ وأعراف الحاخامية التقليدية كذريعة مريحة لمتخيلها المذعور الذي تملكه الخوف والفزع من خطر الذوبان و«الزواج المختلط».[٥٣]

لقد شكل ذلك أول تعبير رسمي للاستغلال الماكر للدين اليهودي في تحقيق أهداف الصهيونية. وخلافاً للانطباع الذي خلقه العديد من الباحثين المهتمين بعلاقات الدين والدولة في إسرائيل، فإن القومية اليهودية لم تقف عاجزة بلا حول ولا قوة حيال ضغوط المعسكر

الديني المتشدد الواسع النفوذ والسطوة، الذي يحمل إرثاً ثيوقراطيا معيقاً.[٥٤] صحيح أنه كانت هناك توترات وتباينات وحالات تصادم بين أجنحة علمانية وأخرى متدينة في الحركة الصهيونية، ولاحقاً في دولة إسرائيل، ولكن إذا ما تأملنا وتفحصنا هذه المظاهر عن قرب فسوف تتجلى للعيان حقيقة أن القومية كانت بحاجة دوماً إلى ضغط ديني، بل واستدعته في الكثير من الأحيان من أجل تحقيق مشروعها. يشعياهو ليبوفيتش كان محقاً أكثر من الآخرين حين اعتاد على نعت إسرائيل بأنها دولة علمانية «اشتهرت» بكونها دولة دينية. ونظراً للصعوبة البالغة في تعريف الهوية اليهودية - العلمانية وانعدام اليقين والثقة فيما يتعلق برسم حدود هذه الهوية غير الممكنة، فقد اضطرت إلى «الاستسلام» دائماً للتقاليد الدينية الصارمة.[٥٥]

جدير بالملاحظة أن الثقافة الإسرائيلية العلمانية أخذت تنمو بشكل سريع، بل وبوتيرة مفاجئة للغاية. ولكن، وعلى الرغم من أن جزءاً من مصادرها، مثل الأعياد والمناسبات والرموز، ينغرس عميقاً في المصادر والتقاليد اليهودية، فإنه لم يكن من المتوقع أن تتحول هذه الثقافة (العلمانية) إلى أساس متين مشترك لـ «الشعب اليهودي العالمي». فبسبب مضامينها الخاصة- ابتداء من اللغة والموسيقى والطعام وحتى الآدب والفنون والسينما- أخذت هذه الثقافة تلف مجتمعاً جديداً، يتميز جوهرياً بسماتها وعلاماتها الفارقة المستمدة من واقع الحياة اليومية لأولئك المشخصين كيهود أو أحفادهم في لندن وباريس ونيويورك وموسكو. فـ«أبناء الشعب اليهودي» في أنحاء العالم لا يتحدثون ولا يقرأون أو يكتبون العبرية، ولا يهضمون المشهد الحضري أو الريفي للمكان، كما أنهم لا يعيشون مباشرة انقسامات وهموم وأفراح وأتراح المجتمع الإسرائيلي.

وعليه فقد كانت النظرة التي تطورت في الأيديولوجيا الصهيونية تجاه الثقافة الإسرائيلية الغضة مثيرة للاستغراب: فمن جهة كانت هذه الثقافة (العلمانية) بمثابة «الطفلة المحبوبة المدللة»، لكنها من جهة أخرى لم تكن «طفلة» شرعية تماماً. كانت ابنة غير شرعية يجب رعايتها، ولكن من دون التجرؤ على التحديق مباشرة إلى ملامحها وقسمات وجهها الأصلية، ومع أنها ملامح فاتنة جذابة إلا إنها غير مسبوقة من ناحية تاريخية وتقليدية. هذه الملامح العصرية- التي استمدت من التقاليد وفي الوقت ذاته رفضت هذه التقاليد واستعارت مكونات هوية من الغرب والشرق وقامت في الوقت نفسه بمحوها - شكلت توليفة جديدة

غير معهودة. وبطبيعة الحال فإن من الصعب وصف تلك الثقافة العلمانية على أنها ثقافة يهودية تماماً لأسباب ثلاثة رئيسة:

أولاً: لكون الفجوة بينها وبين سائر ثقافات الدين اليهودي، ماضيا وحاضراً، فجوة عميقة وبارزة للغاية.

ثانياً: لأن يهود العالم غير ملمين بها وغير شركاء في إنتاجها ولا يساهمون بشكل مباشر في إغناء تنوعها أو في تطورها.

ثالثاً: غير اليهود في دولة إسرائيل، سواء أكانوا فلسطينيين- إسرائيليين أو مهاجرين «الروس» أو حتى العمال الأجانب، لا يعيشون في ظلها ولا يلمون بالفوارق والتباينات القائمة فيها أكثر بكثير من سائر يهود العالم، الذين يمكن القول حتى أنهم يعيشونها فعليا أكثر فأكثر (ولو من باب المحافظة على تميزهم).

إلى ذلك فقد أبدى الفكر الصهيوني حذراً شديداً بتجنبه نعت المجتمع الإسرائيلي الجديد بـ «شعب» ناهيكم عن وصفه كـ «أمة» أو «قومية». ومثلما رفضت الصهيونية دائماً، خلافاً لحزب «البوند» الشعبي، تعريف مجتمع البيديش الكبير كـ «شعب» أوروبي شرقي خاص، كذلك كانت نظرتها مماثلة تماماً إزاء الجسم اليهودي- الإسرائيلي، الذي أخذ يكتسب سمات شعب بل وسمات أمة حسب كل المعايير والمحددات الممكنة، كاللغات والثقافة الجماهيرية المشتركة والبقعة الجغرافية والاقتصاد والسيادة الذاتية وغيرها. لقد أنكر مؤسسو هذا الشعب الجديد ورفضوا مراراً وتكراراً صبغته التاريخية الملموسة، وأعتبر في نظر الصهيونية، تماماً كما في نظر القومية العربية، كـ «لا شعب» وكـ «لا أمة» وإنما هو فقط جزء من يهودية عالمية ترنو إلى مواصلة «الهجرة» (أو مواصلة الـ «غزو») إلى «أرض إسرائيل» (أو «فلسطين»).

غير أن الأرضية الجامعة الرئيسة لليهودية العالمية ما زالت، عدا عن ذاكرة المحرقة الأليمة- والتي ولسوء الحظ، تعطي أيضاً، بصورة غير مباشرة، للاسامية الحق الأبدي بالمشاركة في تعريف ماهية اليهودي- هي ثقافة الدين القديمة والمفلسة (التي يستتر خلفها كما هو معروف مقياسها المتمثل بالعفريت الجيني). فلم تكن هناك قط، في أي مكان، ثقافة يهودية- علمانية مشتركة لكل يهود العالم، ومن هنا فإن المقولة الشهيرة للعلامة الحاخام أبراهام يشعيا كارليتس (١٨٧٨ - ١٩٥٣) بأن « العربة (اليهودية- العلمانية) خاوية» كانت وما زالت مقولة دقيقة وصحيحة. غير أن هذا الحاخام المتشدد اعتقد بسذاجته التقليدية أن العربة العلمانية الخاوية يجب أن تخلي الطريق لعربة

الدين «الممتلئة». لم يدرك الحاخام كارليتس أن القومية الحديثة عرفت بدهائها الشديد كيف تفرغ وتقلب محتويات العربة الممتلئة لتحولها نحو الاتجاهات التي تشتهيها.

على غرار دول مثل بولندا واليونان وإيرلندا قبل الحرب العالمية الثانية، أو حتى مثل أستونيا أو سريلانكا اليوم، سنجد أيضاً في الهوية العليا الصهيونية توليفة جدُّ خاصة من القومية المركزية الإثنية والدين التقليدي، في الوقت الذي يشكل الدين من ناحية عملية أداة ناجعة في أيدي أسياد الـ «الشعب العرقي» المتخيل. ليئا غرينفيلد وصفت جيداً الوضعية المألوفة لهذه الأبعاد الخاصة للقومية الإشكالية:

> (...) لم يعد الدين تجليا لحقيقة وعقيدة باطنية عميقة، وإنما هو علاقة خارجية ورمز لخصوصيتهم الجماعية (...) والشيء الأهم هو أنه عندما تكون قيمة الدين نابعة في الأساس من هذا الأداء الخارجي- والدنيوي- فإنه (أي الدين) يتحول إلى سمة إثنية وإلى صفة انتماء للمجموعة غير قابلة للتغيير. وهو بهذه الصفة يعكس ضرورة واجبة وليس اختياراً أو مسؤولية شخصية. أي أنه في المحصلة الأخيرة انعكاس للعرق.[٥٦]

في سنوات لاحقة، وبعد أفول كل من الإيتوس (الروح العامة) والميثة الاشتراكيين للصهيونية العلمانية وتواريهما تحت كثبان رأس مال السوق الحرة، كانت هناك حاجة للكثير من طبقات الطلاء الديني بغية تجميل وتزيين «الشعب العرقي» الوهمي. ولكن إسرائيل لم تتحول عندئذٍ أيضاً، أي بحلول نهاية القرن العشرين، إلى دولة ثيوقراطية أكثر. فعملية تعاظم الأسس والعناصر الدينية في نطاق الديناميكية المكونة للسياسة الإسرائيلية جرت جنباً إلى جنب مع عملية عصرنة متعاظمة لتلك المكونات الدينية ذاتها، لتغدو ضمن السيرورة العامة أكثر قومية، وبشكل خاص أكثر عنصرية. إن عدم الفصل بين الحاخامية وبين دولة إسرائيل لم ينبع أبداً من القوة الحقيقية للعقيدة، التي على العكس أخذت أسسها وركائزها الدينية العميقة والأصيلة تبهت بمرور السنوات. وعدم الفصل المذكور هو، بطبيعة الحال، نتاج مباشر للضعف البنيوي للقومية الهشة التي استعارت مرغمة من الدين التقليدي ومن معجمه اللغوي جل مفاهيمها وتصوراتها ورموزها وظلت بكليتها لهذا السبب، إضافة إلى أسباب أخرى، أسيرة لها.

ومثلما لم يكن في إستطاعة إسرائيل الحسم فيما يتعلق بحدودها الإقليمية كذلك فإنها لم تنجح قط في تعيين حدود أمتها بشكل واضح. في بداية طريقها قبلت الدولة الإسرائيلية، ظاهريا، التعريف المفتوح القائل بأن كل من يرى نفسه بصدق كيهودي سيعتبر كذلك. ففي التعداد العام الأول للسكان الذي أجري في الثامن من تشرين الثاني ١٩٤٨ طلب من السكان أن يملأوا بأنفسهم استمارة أعلنوا فيها عن قوميتهم ودينهم، وشكل إعلانهم هذا أساساً للتسجيل المدني. وهكذا نجح جهاز الدولة الفتي في أن «يُهوّد» في الخفاء الكثير من الأزواج الذين لم يكونوا يتتسبون إطلاقاً لذرية أبناء دين موسى. لغاية سنة ١٩٥٠ لم يكن المواليد الجدد يسجلون في ملحق خاص (ببطاقة الهوية) بدون ذكر قوميتهم ودينهم، ومع ذلك فقد جرى إصدار نوعين من الملاحق، أحدهما بالعبرية والثاني بالعربية، وكل من يعبئ نموذجاً بالعبرية كان يعتبر بمنزلة يهودي.[٥٧]

في العام ١٩٥٠ أيضاً أقر مجلس النواب الإسرائيلي «قانون العودة»، الذي كان القانون الأساس والأول الذي كرس قانونياً ما جرى الإعلان عنه في وثيقة الاستقلال: «لكل يهودي الحق في الهجرة إلى البلاد» إلا إذا كان «يعمل ضد الشعب اليهودي أو يمكن أن يشكل خطراً على سلامة الجمهور وأمن الدولة». وفي العام ١٩٥٢ أقر قانون يمنح مواطنة أوتوماتيكية بموجب قانون العودة.[٥٨]

نظر العالم منذ أواخر الأربعينيات وبحق إلى إسرائيل بوصفها مأوى لمضطهدين ومشردين. فعملية القتل المنهجية ليهود أوروبا والهلاك التام لشعب اليديش ولدا تعاطفاً واسعاً مع فكرة إنشاء دولة تشكل ملاذاً للناجين. في العام ١٩٥٠، ونتيجة للنزاع الإسرائيلي - العربي، ولكن أيضاً بسبب صعود قومية عربية، غير متسامحة، طرد مئات آلاف اليهود العرب من أوطانهم وتحولوا إلى مشردين من دون مأوى. وبما أنه لم يتح للجميع الوصول إلى أوروبا أو كندا، فقد اضطر قسم منهم، وربما رغبوا بذلك، إلى شد الرحال إلى إسرائيل. ابتهجت الدولة الوليدة بذلك، بل سعت إلى توجيههم إليها (وإن كانت قد نظرت بتوجس واستعلاء إلى الثقافة العربية المتنوعة التي جلبوها في متاعهم الهزيل).[٥٩] من هنا فإن القانون الهادف إلى منح حق الهجرة لكل لاجئ يهودي، سواء أكان ضحية اضطهاد أو قمع بسبب عقيدته أو أصله، إنما كان قطعاً قانوناً مشروعاً ومبرراً في ضوء تلك الظروف. ويمكن القول إن قانوناً من هذا القبيل ما كان اليوم أيضاً ليتنافى مع مبادئ أساس في أية ديمقراطية ليبرالية، إذا كانت توجد لقسم كبير من مواطنيها رابطة وشعور بمصير تاريخي مشترك مع سكان قريبين منهم، لكنهم يتعرضون للتمييز في بلدان أخرى.

بيد أن قانون العودة ليس أمراً أو مرسوماً الهدف منه إعطاء مكانة دولة ملجأ لأولئك الذين اضطهدوا في الماضي أو الحاضر أو الذين سيضطهدون في المستقبل بسبب تصنيفهم كيهود من قبل أولئك الكارهين لهم. إن قانون العودة وقانون المواطنة الملازم له هما نتاج مباشر لوجهة نظر قومية «إثنية»، استهدفا التوكيد قانونياً على حقيقة أن دولة إسرائيل تعود قولاً وعملاً ليهود العالم. في مستهل النقاش في الكنيست، صرح بن غوريون عندما اقترح قانون العودة: «هذه ليست دولة يهودية فقط لأن اليهود يشكلون أغلبية سكانها. إنها دولة لليهود أينما كانوا، ولكل يهودي يرغب فيها».[٦٠]

فكل من شُمل بـ «الشعب اليهودي»- بصرف النظر إن كان هذا بيار منداس فرانس، رئيس وزراء فرنسا في أوائل الخمسينيات أو برونو كرايسكي، مستشار النمسا في السبعينيات، أو هنري كيسنجر، وزير الخارجية الأميركي في ذات الفترة، أو جو ليبرمان المرشح الفاشل لمنصب نائب رئيس الولايات المتحدة سنة ٢٠٠٠- يعتبر مواطناً فعلياً في الدولة اليهودية، يكفل له قانون العودة إلى الأبد الحق في أن ينقل مقر إقامته إليها في أي وقت يشاء. وحتى لو كان المنتمي إلى «القومية اليهودية» مواطناً كاملاً ومتساوياً في الحقوق في أية دولة ديمقراطية ليبرالية- قومية، فإنه يعتبر مرشحاً بل ومن واجبه حسب المبدأ الصهيوني أن يهاجر إلى إسرائيل وأن يحصل على جنسيتها. كذلك فإن باستطاعته أن يغادرها مباشرة بعد ذلك مع الإحتفاظ بمواطنته (الإسرائيلية) حتى وفاته.

مثل هذا الامتياز، الذي لم يمنح حتى لأقارب المواطنين الإسرائيليين غير اليهود، يجب أن يتضمن بطبيعة الحال تعريفا واضحاً يحدد من الذي يستحق «حقاً» هذا الحق أو الامتياز. غير أن قانون العودة وقانون المواطنة- إلى جانب قانون مكانة الهستدروت الصهيونية ومكانة «الصندوق القومي» (كيرن كييمت) من العام ١٩٥٢، اللذين يؤكدان على استمرار نشاطهما الرسمي في دولة إسرائيل وبذلك يحولان إسرائيل إلى دولة يهود العالم- لم يتضمنا حتى الآن أية إشارة تحدد بوضوح من الذي يمكن اعتباره يهودياً قولاً وعملاً. خلال العقد الأول لقيام الدولة لم تطرح هذه المسألة تقريباً على بساط البحث. وعلى ما يبدو فقد كان المجتمع (الإسرائيلي) المتكون منهمكاً في مهمة إيجاد أساس ثقافي مشترك لجموع المهاجرين وبالتالي كانت المسألة الملحة المطروحة هي «كيف يتحول هؤلاء المهاجرون إلى إسرائيليين؟».

إلى ذلك فقد أدى الإخفاق السياسي والانسحاب من كامل سيناء في حرب ١٩٥٦، إلى تخفيف حدة الاندفاع والحماس الجامح الذي تأجج في إثر الانتصار العسكري في تلك الحرب.

على أرضية تلك الفترة الهادئة في التوتر القومي أصدر وزير الداخلية في حينه، يسرائيل بر يهودا، وهو ممثل بارز لليسار الصهيوني، في آذار ١٩٥٨، توجيهات لوزارته قضت بأن «الشخص الذي يصرح بحسن نية بأنه يهودي سيسجل كيهودي ولن تكون هناك حاجة لدليل أو إثبات إضافي». [٦١] هذا الأمر أثار فوراً ردود فعل غاضبة من جانب ممثلي الجمهور الديني- الوطني. غير أن رئيس الحكومة دافيد بن غوريون، الذي أدرك بأنه لا يمكن في دولة هجرة صرفة تعريف من هو اليهودي على أساس طوعي خالص، سارع إلى إلغاء تلك النزوة العلمانية لوزير داخليته معيداً الوضع الضبابي إلى نصابه، حيث واصلت وزارة الداخلية، التي عادت إلى أيدي المعسكر الديني، التسجيل كيهود وفقاً للعرف المتبع سابقاً، أي بناء على «هوية» الأم.

تكشف بعد أربع سنوات طابع القومية اليهودية- التي مضت قدماً في نحت قوانين الدولة- بكل حدته. ففي العام ١٩٦٢ قدم شموئيل أوسوالد روفايزن (Rufeisen) الذي عرف بلقبه «الأخ دانيئيل»، التماساً إلى محكمة العدل العليا طالب فيه بأن تعترف الدولة بقوميته كـ«يهودية». وكان روفايزن قد ولد في العام ١٩٢٢ لعائلة يهودية في بولندا والتحق هناك بإحدى الحركات الشبابية الصهيونية، وفي فترة الاحتلال النازي صار نصيراً جريئاً أنقذ الكثيرين من اليهود. في مرحلة معينة، ومن أجل التواري عن أنظار ملاحقيه، وجد ملاذاً في أحد الأديرة واعتنق الديانة المسيحية. بعد انتهاء الحرب أصبح قساً وكي يهاجر إلى إسرائيل، التحق بصفة راهب بالرهبنة الكرملية. [٦٢] في العام ١٩٥٨ قدم إلى إسرائيل لرغبته في تقاسم المصير اليهودي. وكان وقتئذٍ يعتبر نفسه صهيونياً. بعد تنازله عن جنسيته البولندية قدم طلباً ليتجنس على أساس «قانون العودة»، منطلقاً من الادعاء بأنه حتى لو كانت عقيدته هي الكاثوليكية إلا إنه في «قوميته» كان وما زال يهودياً. وحيث أن طلبه هذا رفض من جانب وزارة الداخلية الإسرائيلية، فقد لجأ، كما أسلفنا، إلى محكمة العدل العليا، غير أن الأخيرة قررت بأغلبية أربعة قضاة مقابل قاض واحد أنه لا يمكن لروفايزن أن يعتبر يهودياً بموجب قوانين الدولة، ومع أنه منح بطاقة هوية إسرائيلية إلاّ أنه أشير فيها: «القومية: غير واضحة». [٦٣]

لقد تقرر بشكل لا يقبل التأويل أنه لا وجود لقومية يهودية بدون الغلاف الديني الذي يلفها. فالصهيونية المركزية الإثنية كانت بحاجة إلى العكاكيز الدينية الشرعية كمعايير رئيسة لتعريفها، وقد أدرك جيداً القضاة العلمانيون هذه الضرورة التاريخية - القومية. ومنذ ذلك

الوقت أضحت المرجعية السيادية القضائية هي المخولة فقط باتخاذ القرار بشأن ماهية قومية المواطن الذي يعيش في دولته.[٦٤]

جرى في نهاية العقد ذاته اختبار مهم آخر فيما يتعلق بمسألة تعريف اليهودي. ففي العام ١٩٦٨ قدم الرائد (في الجيش الإسرائيلي) بنيامين شاليط التماساً ضد وزير الداخلية الذي رفض تسجيل ابنيه كمنتمين للقومية اليهودية. وخلافاً للأخ دانيئيل، فإن أم الولدين لم تولد كيهودية، وإنما كمسيحية اسكتلندية. وفي التماسه للمحكمة العليا قال الضابط شاليط إن ولديه تربيا كـ «يهوديين» وبناء عليه يرغبان في اعتبارهما مواطنين كاملين في دولة «الشعب اليهودي». ولحسن حظ شاليط قررت المحكمة بأغلبية خمسة قضاة من تسعة أن ولديه يهوديان في قوميتهما حتى وإن لم يكونا يهوديين في دينهما. غير أن هذا الحكم الشاذ هز الساحة السياسية برمتها في إسرائيل الموسعة بعد حرب ١٩٦٧، والتي ضمت تحت جناحيها العسكريين مجتمعاً كبيراً من السكان غير اليهود، الأمر الذي ضاعف أكثر من حساسيتها تجاه الاختلاط مع الغرباء، بدلاً من أن تخف هذه الحساسية. في العام ١٩٧٠، وتحت ضغط المحافل الدينية، استكمل «قانون العودة» بإضافة جديدة اعتمدت أخيراً التعريف الكامل والدقيق لمن ينتمي إلى «شعب إسرائيل»: «اليهودي هو من يولد لأم يهودية، أو من تهود ولم يعد ابنا لديانة أخرى».

بطبيعة الحال فقد كان الكثيرون من أنصار القومية العلمانيين يفضلون معايير أكثر مرونة أو «علمية» لتعريف اليهودي- كأن يحدد مثلاً بأنه يكفي إذا كان الأب يهودياً، أو أن تكون هناك علامة وراثية بغية التأكد من يهودية فلان - ولكن في ظل عدم وجود محكات أكثر مرونة وتضمناً، أو صارمة «علمياً» بما فيه الكفاية، فإن الأكثرية اليهودية- الإسرائيلية قبلت مرغمة حكم التوراة. مع ذلك فقد كان هناك إسرائيليون آخرون لم يسلموا بالتعريف القاطع ليهوديتهم، حتى أن أحدهم قدم، في أعقاب تعديل قانون العودة، التماساً من أجل تغيير تسجيل قوميته في بطاقة الهوية من «يهودية» إلى «إسرائيلية».

ففي العام ١٩٤٩ هاجر د. جورج رافائيل تامرين (محاضر في التربية في جامعة تل أبيب) من يوغسلافيا إلى إسرائيل معلناً عن نفسه يهوديا، وفي بداية السبعينيات طلب إعادة تعريف قوميته كـ «إسرائيلية» وذلك لسببين: الأول لكون المحك الجديد لتعريف اليهودي أصبح من وجهة نظره «عرقياً- دينياً»، والسبب الثاني، لأنه تكونت، منذ إقامة الدولة، أمة إسرائيلية يشعر الملتمس بأنه صار جزءاً منها. وحيث أن وزارة الداخلية رفضت الاستجابة لطلبة فقد

توجه تامرين بالتماس إلى محكمة العدل العليا. في العام ١٩٧٢ رفضت المحكمة التماسه بإجماع هيئة قضاتها، وقررت أن عليه البقاء بقوميته اليهودية نظراً لأنه لا وجود إطلاقاً لشيء اسمه «أمة إسرائيلية».[٦٥]

ولعل ما يلفت الانتباه هو أن رئيس المحكمة العليا شمعون أغرانات، الحائز على جائزة إسرائيل، لم يكتف برفض الالتماس استناداً إلى «وثيقة الاستقلال»، وإنما تعمق في الأمر أكثر حين سعى إلى أن يشرح فكرياً لماذا توجد أمة يهودية وليس إسرائيلية بأي شكل من الأشكال. إن الاستخفاف في تعريفات أغرانات للقومية والأمة من جهة، والاعتماد على جوانب ذاتية من جهة أخرى، ورفض قبول خيار الفرد، كانت أعراضا للأيديولوجيا الفوقية المسيطرة في إسرائيل. ومع ذلك، عندما قرر القاضي أغرانات تقديم مظاهر تأثر ودموع المظليين الإسرائيليين بعد احتلال حائط المبكى كدليل حاسم يدل على وجود قومية يهودية، فقد أثبت بذلك أنه متأثر من المقالات الصحافية أكثر من كتب التاريخ والفلسفة السياسية.

على الرغم مما جاء به قانون العودة من تعريف حاسم ومحدد لليهودي، إلا إن الاحتياجات البراغماتية للدولة كانت أقوى من أن تحد من الهجرة «البيضاء» إليها. فبعد موجة اللاسامية التي ظهرت في بولندا في العام ١٩٦٨ قدمت إلى إسرائيل العديد من العائلات التي لم يكن أحد الزوجين فيها من أصل يهودي. وفي الاتحاد السوفييتي وسائر مناطق الهيمنة الشيوعية، تماماً كما كانت الحال في الدول الليبرالية الديمقراطية، تزايدت في النصف الثاني من القرن العشرين «الزيجات المختلطة» والتي ساهمت في دفع عملية الاندماج في الثقافات القومية المختلفة (الأمر الذي دفع في العام ١٩٧٢ رئيسة وزراء إسرائيل غولدا مائير إلى الإعلان أن اليهودي الذي يتزوج من غير اليهود يلتحق، من وجهة نظرها، بستة ملايين يهودي ضحايا النازية).

اضطر المشرعون في ضوء هذا الوضع «الواهن والخطير» إلى موازنة التعريف الضيق لليهودي بإجراء توسيع مواز لحق «الهجرة». وبذا فإن البند (٤أ) الذي ألحق بقانون العودة، والذي سمي بند «الحفيد»، سمح ليس لـ«اليهود» فقط، وإنما أيضاً لأبنائهم «غير اليهود» ولأحفادهم وأزواجهم، بالهجرة إلى إسرائيل. وبموجب هذا البند الملحق، كان يكفي أن يكون أحد الجدين يهودياً كي يتمكن أحفاده من الحصول على الجنسية والمواطنة في إسرائيل. هذا البند المهم فتح الباب فيما بعد أمام موجة الهجرة الضخمة التي تدفقت في مطلع التسعينيات مع انهيار الشيوعية. وقد أدت هذه الهجرة التي لم يكن لها أي بعد أيديولوجي - وكانت إسرائيل قد بدأت منذ الثمانينيات

بالضغط على الولايات المتحدة كي تغلق أبوابها أمام اللاجئين اليهود السوفييت- إلى جعل أكثر من ٣٠ بالمائة من «المهاجرين» القادمين إلى إسرائيل غير قادرين على تسجيل أنفسهم كيهود في بطاقات هوياتهم. غير أن حقيقة عدم تعريف قرابة ٣٠٠ ألف من أصل مليون مهاجر بأنهم أبناء «الشعب اليهودي»، لم تقف حائلاً أمام عملية تعزيز الهوية المركزية الإثنية التي انطلقت منذ أواخر السبعينيات. ومن جانب آخر فإن صعود حزب الليكود، بزعامة مناحيم بيغن، إلى السلطة ساهم في إبراز وتعظيم سيرورتين في الثقافة السياسية الإسرائيلية، كانت بوادرهما قد لاحت قبل ذلك، لكنهما نالا عقب «انقلاب ١٩٧٧» انطلاقة بوتيرة متسارعة، والمتمثلتين في إضفاء الصبغة الليبرالية والإثنية على تلك الثقافة. فضعف الاشتراكية الصهيونية، التي لم تكن منابعها الأوروبية الشرقية متسامحة وتعددية بشكل خاص، إضافة إلى صعود حركة يمينية شعبية إلى سدة الحكم، وفرا معاً شرعية أكبر للتنازع السياسي والثقافي، إذ اعتادت إسرائيل منذئذٍ وللمرة الأولى على انتقال السلطة بصورة موسمية، وهو أمر لم تعهده عملياً طوال العقود الثلاثة الأولى لقيامها. كذلك تغيرت تقاليد الاحتجاج والنقد، حيث دلت حرب لبنان الأولى (١٩٨٢) على أنه يمكن انتقاد ومهاجمة السلطة (الحكومة) في خضم حرب مستعرة من دون أن يعتبر ذلك خيانة قومية.

في المقابل جاءت عملية الانحسار التدريجي لدولة الرفاه الاشتراكية الصهيونية، وتنامي اتجاه الليبرالية الجديدة في الاقتصاد، لتضعف بعض الشيء أطواق وقيود الهوية العليا الرسمية. وعندما تتحول الدولة القومية القادرة على كل شيء إلى قيمة موجودة بشكل محدود الضمان، يتعاظم تنامي الهويات الفرعية البديلة وبشكل خاص «الإثنية - الجماعية»، وهذه عملية عالمية لا تخص إسرائيل وحدها وسوف نعرض لاحقاً لها.

وعلى الرغم من أن الثقافة الإسرائيلية استمرت عمليا في الرسوخ والازدهار إلا إن الأعوام العشرين الأولى «الهادئة» من السيطرة على المناطق التي احتلتها إسرائيل في العام ١٩٦٧، أضعفت بدورها أيضاً استمرار تبلور الوعي المدني الإسرائيلي. فقد ساهمت سياسة الاستيطان المكثف في الضفة الغربية وقطاع غزة، والتي جرت في إطار سياسة أبارتهايد مفضوحة - إسرائيل التي شجعت الاستيطان لم تضم قضائيا معظم الأراضي المحتلة كي لا تكون مضطرة لتجنيس سكان هذه الأراضي- في نشوء «ديمقراطية أسياد» يهودية مدعومة من قبل الدولة في المناطق الجديدة. هذه الوضعية انعكست وعاظمت شعور التسيد المركزي الإثني حتى في المناطق الأكثر «ديمقراطية» نسبياً في الدولة الإسرائيلية.

هناك عامل آخر ساهم في ظهور نزعة جوهرانية منعزلة في الشارع اليهودي، وخاصة الشارع التقليدي الضعيف من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، تمثل في دخول شخصيات فلسطينية - إسرائيلية من نوع غير مألوف إلى مركز الساحة العامة الإسرائيلية، وبضمن ذلك إلى وسائل الإعلام المسموعة والمرئية، حيث طالب هؤلاء للمرة الأولى بـ «وقاحة» بحقهم في المشاركة المتساوية في السيادة على الوطن المشترك. فالخشية من فقدان الامتيازات الصهيونية الممنوحة بسبب كون الدولة «يهودية»، عززت أكثر الانعزالية «الإثنية» الأنانية في صفوف الطبقات الشعبية، ولا سيما في أوساط «اليهود الشرقيين» و«اليهود الروس» الذين لم يمروا بعملية أسرلة ثقافية عميقة بما فيه الكفاية. فقد شعر هؤلاء بأنهم مهددون بواسطة مطالب المساواة التي أخذت تتعالى أكثر فأكثر في أوساط ممثلي الجمهور العربي.

د - «يهودية وديمقراطية»- أوكسيمورون (مصطلح متناقض)!

إن اللبرلة والأثننة اللتان شهدتهما فترة الثمانينيات تمخضتا، ضمن أشياء أخرى، عن ولادة حزب عربي- يهودي جديد أكثر راديكالية في مفاهيمه من الحزب الشيوعي التقليدي الذي مثل حتى ذلك الوقت الاحتجاج العربي، وأكثر تحدياً بكثير لسياسة الهويات المتبعة من جانب دولة إسرائيل. ففي صفوف «القائمة التقدمية للسلام» برئاسة محمد ميعاري بدأ يختمر نقد من نوع جديد لطابع الدولة، وتعالت داخل محافل هذه الحركة أصوات تدعو إلى نزع صهيونية الدولة الإسرائيلية. عندما تقدمت القائمة الجديدة لخوض الانتخابات البرلمانية رفض طلبها، كما رُفض طلب مماثل تقدمت به قائمة اليمين المتطرف برئاسة الحاخام مئير كاهانا، من جانب لجنة الانتخابات المركزية التابعة للكنيست. غير أن المحكمة العليا، التي غدت حصن الليبرالية الإسرائيلية، ألغت الرفض المزدوج، وأجازت للقائمتين خوض الانتخابات. خلافاً لحركات فلسطينية- إسرائيلية سابقة، مثل حركة «الأرض» في الستينيات وحركة «أبناء البلد» في السبعينيات، فازت «القائمة التقدمية» بمقعدين في الكنيست احتل ثانيهما الجنرال في الاحتياط متتياهو بيلد. هذا النجاح النسبي دفع الكنيست الجديد إلى تعديل مشروع القانون الذي أقر في العام ١٩٨٥ بأغلبية ملفتة من دون معارضين.[٦٦]

فقد نص البند السابع أ من «قانون أساس: الكنيست»على: «منع المشاركة في الانتخابات للكنيست لأية قائمة مهما تكن إذا وجد في أهدافها أو أعمالها كل من الشؤون التالية:

١. نفي كيان دولة إسرائيل بصفتها دولة الشعب اليهودي.
٢. نفي طابع الدولة الديمقراطي.
٣. التحريض على العنصرية».

على الرغم من القانون الجديد، فقد أجيزت «القائمة التقدمية للسلام» في نهاية المطاف، وكان ذلك مرة أخرى بفضل تدخل المحكمة العليا. ومنذ ذلك الوقت أخذت تظهر في الشارع العربي أحزاب جديدة، والتي وإن كانت قد حرصت على عدم تحدي القانون بشكل مباشر، إلا إنها لم تتوقف عن تحدي الساحة العامة الإسرائيلية في مسألة طابع الدولة. وراح جيل من المثقفين الفلسطينيين الشباب- الذين لم يعيشوا النكبة وفترة الحكم العسكري، بل مروا بعملية أسرلة عبر تبنيهم الثقافة العبرية إضافة إلى ثقافتهم العربية- يعبرون بثقة متزايدة عن عدم رضاهم من وضعية سياسية تبدو بسيطة في الظاهر: فالدولة- التي ولد داخلها الفلسطينيون- الإسرائيليون والتي يشكلون خمس سكانها ويتمتعون من ناحية رسمية بمواطنة كاملة فيها- تعلن جهاراً وصراحة بأنها ليست لهم وإنما تعود لشعب آخر ما زالت غالبيته تعيش وراء البحار.

إن أحد الطلائعيين البارزين في الاحتجاج ضد الحصرية اليهودية كان الكاتب والمترجم أنطون شماس، مؤلف كتاب أرابيسك الذي يبحث في هويته القومية المشروخة. هذا المثقف الضليع باللغتين (العربية والعبرية) خاطب الساحة السياسية الإسرائيلية محاججاً: تعالوا لنكون جميعاً إسرائيليين متعددي الثقافات، نُبلور هوية عليا قومية مشتركة لا تمحو الهويات الأصلية بل توجه نحو مستقبل إسرائيلي يسوده التعايش بين اليهود والعرب مواطني الدولة.[٦٧] لكن أ. ب. يهوشع، أحد ألمع الكتاب الإسرائيليين وممثل بارز لليسار الصهيوني، رفض فوراً هذه الدعوة مؤكداً بثقة معهودة بالنفس: إسرائيل يجب أن تبقى دولة الشعب اليهودي المشتت ولا يجوز لها أبداً أن تتحول إلى دولة جميع مواطنيها. وأضاف إن «قانون العودة هو الأساس الأخلاقي للصهيونية» ولا بد من رفض أي اقتراح خطير يؤدي إلى ازدواجية هويات في الدولة اليهودية. ذهل الكاتب الحيفاوي من مجرد فكرة تحوله إلى يودو- إسرائيلي (مثل اليودو- الأميركيين المعطوبين)، فقد طلب أن يكون يهوديا كاملا من «دون واصلة»،

وإذا كان هذا الأمر لا يروق لـ «إسرائيلي جديد» مثل أنطون شماس فإن عليه أن يحزم متاعه ويرحل إلى دولة فلسطين القومية التي ستقوم في المستقبل.[٦٨]

لعل هذه كانت المرة الأخيرة التي اقترح فيها مثقف فلسطيني - إسرائيلي حياة ثقافية مشتركة في ديمقراطية ليبرالية تعددية موحدة. فردود الفعل السلبية التي صدرت عن اليسار الصهيوني، بالإضافة إلى الانتفاضة الشعبية التي اندلعت (في الأراضي الفلسطينية المحتلة) في نهاية العام ١٩٨٧، ساهمتا في جعل مثل هذه الاقتراحات نادرة أكثر. صحيح أن التضامن المتزايد من جانب الفلسطينيين الإسرائيليين مع النضال من أجل التحرر الوطني، الذي خاضه الفلسطينيون الخاضعون للاحتلال خلف حدود العام ١٩٦٧، لم يؤد حتى الآن إلى طرح مطالب تدعو للانفصال الإقليمي القومي، غير أن الاعتزاز بالثقافة الفلسطينية المقموعة والرغبة في حمايتها والمحافظة عليها بأي ثمن دفعا الكثيرين للمطالبة بتحويل إسرائيل إلى ديمقراطية اتحادية أو ديمقراطية متعددة الثقافات. أما المطلب الذي توحد حوله الجميع فهو أن تكون دولة إسرائيل لمواطنيها العرب أيضاً، وعندئذٍ فقط يمكن أن يكونوا هم أيضاً منتمين لها.

وهكذا سرعان ما تحولت مسألة «دولة الشعب اليهودي» إلى مسألة ملتهبة. في التسعينيات، وعندما احتدم جدال ما بعد الصهيونية وشدّ العديد من محافل المثقفين، أضحت مسألة تعريف الدولة واحداً من محاور النقاش المركزية. وإذا كانت مناهضة الصهيونية قد وضعت في الماضي في خانة واحدة مع رفض وجود دولة إسرائيل، وإذا كان برنامج الحد الأدنى، الذي وَحَّدَ حتى ذلك الوقت الصهيونيين كافتهم، قد تلخص في التمسك الشديد بضرورة بقاء إسرائيل دولة حصرية ووحيدة لجميع اليهود في العالم، فقد أيد تيار ما بعد الصهيونية، في المقابل، الاعتراف الكامل بدولة إسرائيل في حدود العام ١٩٦٧، لكن هذا التأييد اقترن أيضاً بمطلب حاسم يدعو إلى تحولها إلى دولة لجميع مواطنيها الإسرائيليين.

ومثلما تلاشت الميثة الإقليمية، التي ترى أن «أرض إسرائيل» كلها ملك للشعب اليهودي (في أعقاب اتفاقية أوسلو في العام ١٩٩٣ وبل أكثر من ذلك بعد اندلاع الانتفاضة الثانية في العام ٢٠٠٠) هكذا تزايد المطلب بالملكية الخاصة للشعب اليهودي لدولة إسرائيل. وإذا كان جزء مهم من اليمين الاستيطاني السابق قد تحول ببطء ولكن بثقة إلى يمين متمركز عرقيا ومتصلب وعنصري، فقد بدأ المعسكر الليبرالي المركزي أيضا في التحصن بمواقفه الصهيونية وطالب بإضفاء الشرعية القضائية والفلسفية عليها.

أكد رئيس المحكمة العليا، مئير شمغار، الحائز على جائزة إسرائيل، في العام ١٩٨٨ أن «وجود دولة إسرائيل كدولة للشعب اليهودي لا ينفي طابعها الديمقراطي، تماماً مثلما أن فرنسية فرنسا لا تنفي طابعها الديمقراطي». [٦٩] غير أن هذه المقارنة التي لا أساس لها- فجميع المواطنين والمتوطنين في فرنسا يُعرَّفون كما هو معلوم كفرنسيين وفي المقابل ليس هناك مواطن غير فرنسي يعتبر شريكاً خفياً في السيادة - لم تحل دون تحولها إلى نقطة انطلاق للعملية التشريعية التي ترافقت مع انطلاقة فكرية متنوعة.

جرى في العام ١٩٩٢ سن قانوني أساس («كرامة الإنسان وحريته» و«حرية المهنة») تضمنا النص القاطع القائل بأن إسرائيل هي «دولة يهودية وديمقراطية». كذلك أكد قانون الأحزاب الذي جرى سنه في العام ذاته أن الحزب الذي يرفض وجود دولة إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية لن يتمكن من خوض الانتخابات. [٧٠] الأمر الخطير في هذا التشريع يتمثل في أنه لم يبين ما هو بالضبط الشيء الذي يحوّل الدولة- وهي إطار سياسي سيادي من المفروض أن يشكل أداة مسخرة لخدمة جميع مواطنيها- إلى دولة «يهودية» وما هو الشيء الذي من شأنه أن يهددها أو يلغيها كدولة بهذه الصفة.

وكشف البروفسور سامي سموحة، وهو عالم اجتماع نقدي من جامعة حيفا، بمنهجية الناحية الإشكالية والشاذة الكامنة في الديمقراطية التي تسمي نفسها يهودية. ففي العام ١٩٩٠ استعار سموحة من عالم الاجتماع السياسي خوان خوزيه لينتس (Linz)، مصطلح «ديمقراطية إثنية» ليطبقه على إسرائيل. [٧١] وبمرور السنوات بلور سموحة خطواته الريادية التي وضع بموجبها إسرائيل في مرتبة متدنية بشكل خاص في سلم الأنظمة الديمقراطية، وتوصل من خلال مقارنة منهجية مع ديمقراطيات ليبرالية، جمهورية، اتحادية ومتعددة الثقافات، إلى الاستنتاج بأنه لا يمكن وضع إسرائيل في أية خانة من هذه الخانات. ورأى أنها، إلى جانب دول مثل أستونيا ولاتفيا وسلوفاكيا، تقبع في خانة أنظمة يمكن تعريفها كـ«ديمقراطيات مشوهة» أو كـ«ديمقراطيات من نوعية متدنية».

فالديمقراطية الليبرالية تمثل مجمل المجتمع القائم في إطارها في ظل مساواة تامة بين المواطنين بدون النظر إلى أصلهم أو ارتباطهم الثقافي. وهي تعمل بالأساس كحارس للحقوق والقوانين ولا تتدخل إلا في الحد الأدنى في التشكيل الثقافي لمواطنيها، ويمكن القول إن معظم الدول الأنجلوسكسونية والإسكندنافية قريبة إلى هذا الحد أو ذاك من هذا

النموذج السلطوي. الديمقراطية الجمهورية مشابهة للنموذج الأول في درجة المساواة الكاملة لمواطنيها، لكنها تتدخل أكثر بكثير في البلورة الثقافية للمجموعة القومية. ودول من هذا النوع تبدي تسامحاً أقل تجاه الهويات الثقافية الثانوية وتسعى إلى دمجها في ثقافة عليا قومية واحدة، وتعتبر فرنسا النموذج الأبرز ضمن هذه الفئة. تعترف الديمقراطية الاتحادية رسميا بالمجموعات الثقافية - اللغوية وتحرص من ناحية مؤسسية على إتباع تمثيل نسبي متساو فيما بينها في السلطة مع حق فيتو في القرارات المتعلقة بقضايا مشتركة، كما أنها ترعى وتنمي حكما ذاتيا كاملاً لكل مجموعة على حدة، وتعتبر سويسرا وبلجيكا وكندا حالياً من أكثر الدول التي تجسد تماماً هذا النوع من أشكال الحكم. أما الديمقراطية المتعددة الثقافات فهي، في المقابل، أقل بلورة من ناحية رسمية للاختلاف والتعدد الثقافي داخلها، لكنها تحترم هذا الاختلاف والتعدد وتحرص على عدم المس بهما وتمنح لهذا الغرض حقوقاً جماعية للأقليات، من دون القيام بمحاولة مقصودة لفرض ثقافة واحدة، ويمكن أن تشكل بريطانيا وهولندا نموذجاً مركزياً على هذا الصعيد. لعل الشيء الأكثر أهمية في هذا التصنيف، وهو أمر مشترك لكل نماذج هذه الأنظمة، هو أن تلك الأنظمة تعتبر نفسها ممثلة لجميع المواطنين في الدولة، حتى في الحالات التي توجد فيها مجموعة ثقافية- لغوية مهيمنة إلى جانب أقليات.

من وجهة نظر سموحة، فإن إسرائيل لا تستحق أن تصنف في أي من المجموعات (النماذج) المذكورة ولو بحكم حقيقة أنها لا ترى نفسها تجسيداً سياسياً للمجتمع المدني الذي يعيش داخل حدودها. فالصهيونية ليست فقط الأيديولوجيا الرسمية التي وضعت نفسها في خدمة الدولة اليهودية منذ تأسيسها، بل ويتعين على مواطنيها مواصلة تحقيق أهدافها الخاصة إلى أبد الآبدين. في مناطق الحكم الإسرائيلية داخل حدود الخط الأخضر هناك في الواقع كيان ديمقراطي معين، تمنح فيه حقوق مدنية وتصان حريات التعبير والتنظيم السياسي إضافة إلى انتخابات حُرّة، لكن غياب المساواة المدنية والسياسية الأساسية في إسرائيل يجعلها مختلفة ومتميزة عن سائر أنواع الديمقراطيات المزدهرة في الغرب.

إن النموذج الذي وضعه سموحة ينطوي في طياته بطبيعة الحال على نقد راديكالي لماهية دولة إسرائيل، حتى وإن كان قد بذل ما في وسعه لتجنب إصدار حكم معياري مفرط. بيد أن الاستنتاجات السياسية التي خلص إليها عالم الاجتماع الحيفاوي سموحة كانت أكثر اعتدالا بكثير مما كان يمكن توقعه في ضوء جرأته التحليلية الثاقبة. ووفقاً لرؤيته فإن فرصة أو احتمالية

تحول إسرائيل إلى دولة جميع مواطنيها غير واقعية. وعليه فإن وجهة النظر التي تتحدث (في صدد إسرائيل) عن ديمقراطية إثنية متطورة، يتقلص فيها التمييز ولكن مع بقاء الجوهر الخاص، هي الأكثر منطقية على حدّ رأيه: «التسوية الأفضل من ناحية عرب إسرائيل هي بطبيعة الحال، ديمقراطية اتحادية، أي دولة ثنائية القومية، لكن رفض اليهود لهذه الإمكانية، التي تؤدي إلى تصفية الدولة اليهودية، هو رفض مطلق ولذلك فإن تجسيدها من شأنه أن يتسبب بظلم فظيع لأكثرية السكان». [٧٢]

بطبيعة الحال في وسعنا قبول أو رفض مفاهيم ومصطلحات سموحة - فديمقراطية اتحادية كسويسرا مثلاً ليست بالضبط دولة متعددة القوميات، كما أنه يمكن أيضاً التحفظ إزاء مفهوم سخي يصف إلغاء التمييز تجاه أقلية محكومة بأنه إلحاق «ظلم فظيع» بالأغلبية الحاكمة. بيد أنه لا يمكن لنا أن نجرد هذا الباحث الحيفاوي من إنجازه الرئيس، فقد كان أول باحث في عالم المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية ينبش «علميا» صندوق باندورا سياسة الهويات في إسرائيل. هذا الإنجاز نال بطبيعة الحال ردود فعل كثيرة سواء من جانب المثقفين القوميين أو من جانب باحثين ما بعد صهيونيين وفلسطينيين - إسرائيليين انتقاديين. [٧٣]

وكرد على طروحات سموحة، وبالأخص في أعقاب التشريعات «اليهودية» في أوائل التسعينيات، تجند كبار المثقفين الإسرائيليين، تقليديين وليبراليين على حد سواء، من أجل إثبات أن دولتهم هي ديمقراطية نموذجية. في السطور القادمة سنستعرض مجموعة من الآراء المعبرة عن مواقف نخبة من أبرز هؤلاء المثقفين، والذين منحوا جميعًا «جائزة إسرائيل» تقديراً من الدولة اليهودية لأصالة روحها وعلمها النخبويين، وهي بذلك تعطي أيضاً وزناً أكبر لفلسفتها. وتمثل مواقف هؤلاء (الحائزين على «جائزة إسرائيل») عصارة الأيديولوجيا القومية وتكشف جيداً صبغتها الراهنة.

فمن وجهة نظر إليعازر شبيد مثلاً، وهو بروفسور في «فكر إسرائيل» من الجامعة العبرية في القدس، فإنه لا يوجد إطلاقا تناقض داخلي في مصطلح «دولة يهودية وديمقراطية». فإسرائيل قامت أساساً كي «تعيد إلى الشعب اليهودي الحقوق الديمقراطية الأساسية التي سلبت منه طوال أجيال عديدة في المنفى (. . .) ليس هناك أي سبب مؤسسي يبرر تخلي الشعب اليهودي عن هذا الحق في الدولة التي أقامها من أجله بيديه، واستثمر فيها طاقة إبداعية هائلة، وسكب دمه من أجلها، وبنى اقتصادها ومجتمعها وثقافتها». [٧٤] واعتبر شبيد أن أي حديث

عن تناقض بين اليهودية والديمقراطية هو حديث عديم الأساس ذلك لأن «الديانة اليهودية والقومية اليهودية يحتويان المنابع القيمية التي جرى بناء عليها تعريف وتحديد حقوق الانسان وفكرة الميثاق التي صاغت الشرعة الديمقراطية». فضلاً عن ذلك فإن بقاء إسرائيل لن يكون له أي معنى على الإطلاق إن لم تبق دولة للشعب اليهودي.

البروفسور شلومو أفينيري من الجامعة العبرية، وهو مدير عام سابق لوزارة الخارجية، اعتقد في المقابل أن إسرائيل كـ«دولة يهودية» أفضل بما لا يقاس من الجمهورية الفرنسية التي تذيب الهويات وتسحقها، معتبراً أن إسرائيل أقرب في تسامحها إلى بريطانيا، بل وتتفوق عليها من نواح كثيرة. وعلى سبيل المثال فإن حظر الزواج المدني والمحافظة على تقاليد الزواج الطائفي كما كانت عليه الحال تحت الحكم العثماني، بالإضافة إلى الفصل الموازي المتبع في التعليم، كل ذلك يدل على أنه تطبق في إسرائيل واقعياً أوتونوميا ثقافية واسعة لمواطنيها غير اليهود: «دولة إسرائيل، ومن دون أن تتخذ قط أي قرار، تعترف بحق المواطنين العرب بالمساواة في الحقوق ليس كأفراد وحسب وإنما كمجموعة». [٧٥] بناء على ذلك من المفروض بالدولة، حسب رأي البروفسور أفينيري، أن تحافظ على رموزها وعلمها ونشيدها وقوانينها اليهودية- وفي شكل خاص قانون العودة الذي لا يختلف عن قوانين هجرة أخرى- وأن تعزل دستوريا الأغلبية اليهودية عن الأقليات التي تعيش إلى جانبها وبين ظهرانيها، وأن تبقى في الوقت ذاته ديمقراطية نوعية متعددة الثقافات. فمثل هذا الوضع قائم في أفضل الدول الليبرالية في العالم.

ليس هناك أي شك في أن هذا البروفسور في العلوم السياسية، رغم تخصصه في الفلسفة الألمانية، كان ينبغي أن يكون على دراية بقرار المحكمة العليا الأميركية في العام ١٩٥٤ (Brown v. Board of Education of Topeka) والذي يحدد أن «separate but equal» ليس بمقدوره أن يكون «equal» ولذلك يخالف التعديل رقم ١٤ في الدستور والذي ينص على أن جميع المواطنين الأميركيين متساوون. هذا القرار التاريخي الذي شجع النضال للمساواة المدنية، وساهم لفترة طويلة في تغيير مجمل سياسة الهويات في الولايات المتحدة، فشل في إحراز هدفه ولم يصل للوعي الصهيوني لهذا الباحث المقيم في القدس (وعلى ذكر القدس، فهذه هي المدينة العاصمة الـ«موحدة» والتي تحول عشرات آلاف الفلسطينيين الذين ضموا لإسرائيل في العام ١٩٦٧ إلى سكان مقيمين إلا إنهم غير قادرين على المشاركة في الانتخابات، أي في السيادة على أنفسهم). [٧٦]

كذلك فإن إسرائيل بالنسبة للبروفسور في الفلسفة، آسا كاشير، من جامعة تل أبيب، لا تختلف عن أفضل الديمقراطيات في العالم، وهو أيضاً لا يرى أن هناك أي تناقض في مصطلح «يهودية وديمقراطية». وبحسب رؤيته فإن الإشكالية الكامنة في الدولة القومية الديمقراطية ليست خاصة أبداً بإسرائيل، فـ «في إسبانيا يوجد باسك، وفي هولندا بريزيون، وفي فرنسا كورسيكانيون... ومن هذه الناحية فإن دولة إسرائيل، التي يعيش داخلها نحو ٢٠ بالمائة من أبناء شعب آخر، ليست حالة شاذة».[٧٧] وعليه فإن إسرائيل دولة ديمقراطية «في نموذجها العملي» ولا حاجة لمطالبتها بأن تتحول بشكل صريح إلى دولة جميع مواطنيها.

لعل الشيء الذي لم يدركه البروفسور كاشير هو أنه وعلى الرغم من أن ثقافة ولغة كاستيليا هما السائدتان في إسبانيا، إلا إن الدولة الإسبانية تعود لجميع الإسبان سواء أكانوا كاستيليين أو كاتالانيين أو باسك وغيرهم. كذلك فإن فرنسا تعتبر الكورسيكيين فرنسيين تماماً على الرغم من وجود أقلية بين سكان الجزيرة غير راضية أو مكتفية بذلك. فالجمهورية الفرنسية لا ترى نفسها بأية حال دولة مواطنيها الكاثوليكيين فقط وإنما أيضاً وبشكل صريح دولة سكان جزيرة كورسيكا ودولة سكانها الفرنسيين اليهود والبروتستانت وحتى الفرنسيين المسلمين. ولكن اختلافاً «بسيطاً» من هذا القبيل في مجال التعريفات القومية لا يستحق من وجهة نظر فيلسوف يهودي يعيش في إسرائيل، التوقف عنده. فـ «ديمقراطية الشعب اليهودي» مشابهة في مثلها العليا لأي مجتمع غربي آخر.

في سياق المحاولات النظرية المختلفة لتسويغ تعريف إسرائيل كدولة ديمقراطية لـ «الشعب اليهودي» برز في بشكل خاص رجالات القانون. وبما أن القوانين الأساس هي التي أخذت تملأ خانة «يهودية» في معجمهم، فقد رأى قضاة وأساتذة في القانون أن من واجبهم إعمال تفكيرهم من أجل إعداد مرافعات مفصلة ومنمقة عن التشريعات الجديدة.

وتكدست بفعل هذا الجهد أكوام من الصفحات كي تبرهن لكل المتشككين أنه يمكن التمسك رسمياً بالتقاليد اليهودية وفي الوقت ذاته التعامل بمساواة تامة مع غير اليهود. هذا مع أن قراءة مؤلفاتهم تولد الانطباع بأن عبارة «المساواة/ شفيون» لديهم هي، في معناها، أشبه كثيرًا بما يسمى بالعبرية «شفيون نيفش»- أي عدم الاكتراث أو اللامبالاة.

من وجهة نظر حاييم هرمان كوهين، وهو قاضٍ متقاعد في المحكمة العليا ووزير عدل أسبق حائز على «جائزة إسرائيل»، بدت الأمور بسيطة:

> إن جينات أجدادنا مغروسة فينا شئنا أم أبينا. الإنسان الذي يحترم نفسه لا بد من أن يسعى نحو معرفة ليس فقط أين يقف وإلى أين يسير، وإنما أيضاً من أين أتى. تراث إسرائيل - بمعناه الأوسع - هو تَرِكة حظيت بها الدولة بالفطرة، وهو يجعلها تلقائياً دولة يهودية.

إن هذه الكلمات لا تجعل حاييم كوهين عنصرياً. فقد كان دائماً قاضياً ليبرالياً، كما أنه عرف جيداً أن «الاستمرارية البيولوجية الوراثية هي موضع شك كبير». غير أنه وفي خضم محاولته - التي لم تكن سهلة أبداً - لتحديد عمق اليهودية غير الدينية لدولته، ذهب إلى القول جازماً:

> الهوية اليهودية لا تتلخص أو تختزل في الاستمرارية البيولوجية - الوراثية: الشيء الأكثر أهمية منها هو الاستمرارية الروحية - الثقافية. الأولى من شأنها أن تعرف الدولة كدولة لليهود، اما الثانية فتعرفها كدولة يهودية. لا تناقض بين هاتين الهويتين، بل إن إحداهما مكملة للأخرى، وربما كانتا أيضاً منوطتين ومتعلقتين الواحدة بالأخرى.[٧٨]

ربما بسبب هذا الاشتراط ربط كوهين بالاستمرارية والتراث اليهوديين ليس فقط التوراة والتلمود والتفاسير وإنما أيضاً سبينوزا، الفيلسوف الذي انسحب من اليهودية ونبذ نهائياً من قبلها. في المقابل لم تظهر في تخبطاته الشديدة في تشخيص صبغة الديمقراطية اليهودية نسبة العشرين في المائة من مواطنيها العرب ولا حتى الخمسة في المائة المسجلين في وزارة الداخلية على أنهم غير يهود، مع أن معظمهم يتحدثون العبرية ويدفعون الضرائب.

أهارون باراك، رئيس المحكمة العليا سابقاً وهو حائز آخر على «جائزة إسرائيل»، يعتبر أيضاً مثل حاييم كوهين واحداً من أكثر القضاة ليبرالية وسعة ثقافة في تاريخ القضاء الإسرائيلي. في العام ٢٠٠٢ وفي خطاب له أمام المشاركين في المؤتمر (الكونغرس) الصهيوني الـ ٣٤ آثر باراك التحدث عن «قيم إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية».[٧٩] ما هي القواعد والمعايير اليهودية للدولة؟ إنها مزيج من جوانب شرعية دينية وجوانب صهيونية. فعالم الشريعة «بحر لا نهاية له». في المقابل فإن عالم الصهيونية هو اللغة، الرموز القومية، العلم والنشيد والأعياد وقانون

العودة ولكنه أيضاً «دولة تهود أراضي الدولة من أجل الاستيطان اليهودي». ما هي القيم الديمقراطية؟ إنها فصل السلطات وسلطة القانون والمحافظة على حقوق الإنسان التي تتضمن أيضاً حقوق الأقلية. ومضى باراك مؤكداً على وجوب إيجاد جميعة (توليفة) وتوازن بين فئتين من القيم: «فمنح حق الهجرة إلى اليهود لا ينطوي على تمييز ضد من هو غير يهودي. إنه ينطوي على إقرار باختلاف ليس فيه تمييز. ولكن إذا وجد الإنسان داخل بيتنا القومي فإن من حقه التمتع بالمساواة بغض النظر عن ديانته وقوميته». [٨٠] ولذلك ناضل القاضي (باراك) من أجل إحقاق العدل تجاه الأقلية العربية، لإدراكه أن المساواة هي جوهر ولب الديمقراطية العصرية.

ولكن كيف تتم المساواة في «البيت الداخلي» عندما تكون إحدى قيم هذا «البيت» هي «تهويد الأرض من أجل الاستيطان اليهودي»؟! كان ثمة حلول لدى القاضي باراك لكنه لسبب ما لم يجد أن من الضروري إيضاحها أمام مشتركي الكونغرس الصهيوني المنعقد في القدس. ففي مناسبة سابقة وصف هذا القاضي الديمقراطي طابع دولته بمفردات مشابهة: «الدولة هي دولة تضع استيطان اليهود في سهولها ومدنها ومستوطناتها في رأس اهتماماتها (. . .) هي دولة يؤدي فيها القضاء العبري وظيفة مهمة وتحسم فيها قوانين وأحكام الزواج والطلاق لدى اليهود بموجب حكم وتعاليم التوراة». [٨١] بعبارة أخرى، فإن إسرائيل بالنسبة لأهارون باراك، الليبرالي العلماني، هي دولة يهودية بفضل مشاريع مثل مشروع «تهويد الجليل» الشهير، والذي يتسق تماماً مع منظومة تشريعات الفصل المستمر بين اليهود وغير اليهود.

أمّا دانييل فريدمان فلم يكن قاضياً لكن بروفسورا في الحقوق (حائز بالطبع على «جائزة إسرائيل») وعين في المقابل وزيراً للعدل على يد رئيس الحكومة إيهود أولمرت. في رد على مقال لمؤلف هذا الكتاب، نشر في إثر مقتل ثلاثة عشر فلسطينياً- إسرائيلياً في الاضطرابات (غير المسلحة) التي اندلعت في تشرين الثاني من العام ٢٠٠٠، عبر فريدمان عن استغرابه التام إزاء الطرح القائل إن «تعريف الدولة كدولة يهودية ينطوي في حد ذاته على عنصر مناوئ للمساواة». [٨٢] فمعظم الدول هي دول قومية وبالتالي لماذا لا يجوز لإسرائيل أن تكون كذلك؟ بماذا تختلف إسرائيل عن «إنكلترا»؟ وأردف فريدمان في رده:

> في إنكلترا توجد أقلية يهودية وأقلية مسلمة تتمتعان بمساواة في الحقوق. مع ذلك فمن الواضح أنهما لا تستطيعان التذمر حيال كون إنكلترا دولة الإنكليز، وأن الأسرة الملكية مرتبطة بالكنيسة

الانجليكانية، وأن اللغة السائدة فيها هي اللغة الإنكليزية. ولا يحق للأقليات أن تطالب بتعيين ملك يهودي أو مسلم مثلما لا يمكنها المطالبة بمكانة متساوية للغة أخرى.[٨٣]

يبدو أن من المبالغ فيه مطالبة بروفسور إسرائيلي في الحقوق، متحمس لإثبات أن دولته هي فخر الديمقراطية، استخدام مصطلحات أكثر دقة. فحتى لو كان صحيحاً أن مصطلح «إنكلترا» يستخدم أحياناً ككلمة مرادفة لـ«بريطانيا» إلا إنه في نقاش شائك يتناول مسائل الأمة والقومية لا مكان أبداً لمثل هذا التهاون والاستهتار في انتقاء المصطلحات والمفاهيم. فانكلترا لم تعد منذ العام ١٧٠٧ كما هو معروف دولة سيادية، وإنما هي جزء، مع اسكتلندا وويلز وإيرلندا الشمالية (منذ العام ١٨٠١)، من المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى. وبطبيعة الحال فإن الخلفية التاريخية والثقافية لقيام ووجود المملكة المشتركة هي خلفية كنسية لكن «إنكلترا» المسيحية لا تتدخل في اختيار زوجة يهودي يعيش فيها بل يحق له أن يتزوج مسيحية اسكتلندية أو «حتى» مسلمة من أصل باكستاني. غني عن القول إن بريطانيا ليست دولة الانجليكانيين في العالم، خلافاً لدولة البروفسور فريدمان اليهودية، ولكن من الأهمية بمكان التوكيد أن «إنكلترا» ليست دولة الإنكليز، حتى وإن كانت اللغة الانكليزية هي اللغة المهيمنة في المملكة. على الرغم من أن يهوديا لا يمكنه أن يكون ملك بريطانيا، ولكن كذلك هو الأمر لإنكلتري ليس من العائلة الملكية، لذلك فقد حاول مايكل هاوارد (Howard)، وهو ابن لمهاجرين يهود من رومانيا ورئيس الحزب المحافظين، في بداية القرن الـ ٢١، دون جدوى، أن يكون رئيسا للحكومة بدلا من «الهجرة» لإسرائيل.

إن بريطانيا هي دولة جميع مواطنيها، إنكليز واسكتلنديين وإيرلنديين ومهاجرين مسلمين حصلوا على جنسيتها وحتى يهود متدينين (حريديم) ممن لا يعترفون سوى بالسيادة الإلهية. جميع هؤلاء في نظر القانون هم بريطانيون بكل معنى الكلمة، كما أن المملكة تعود صراحة لكل رعاياها. وخلافاً لإسرائيل فإن بريطانيا هي أيضاً دولة متعددة الثقافات، حيث تتمتع الأقليات المهمة فيها (مثل الاسكتلنديين والويلزيين) منذ فترة طويلة بادارة ذاتية نوعية ومتطورة. ولكن من وجهة نظر فريدمان فإن عرب إسرائيل «المحليين» يشبهون أكثر كما يبدو المهاجرين الجدد وليس السكان القدماء مواليد البلاد، مثل الاسكتلنديين والويلزيين في «إنكلترا».

في وسعنا التطرق إلى خبراء قانونيين آخرين انبروا يدافعون عن مبدأ «دولة الشعب اليهودي»، لكننا سنكتفي بواحد آخر ألف بمساعدة أحد المؤرخين كتاباً كرس بأكمله لهذه المسألة. ففي العام ٢٠٠٣ صدر كتاب إسرائيل وأسرة الشعوب، بتأليف مشترك للبروفسور في القانون ووزير التربية والتعليم الأسبق، أمنون روبنشتاين (الحائز طبعاً على «جائزة إسرائيل») والمؤرخ الكسندر يعكوبسون. ويعد كتابهما هذا أحد المؤلفات النقدية الأكثر جدية التي صدرت حتى الآن حول «مابعد الصهيونية». [٨٤] لم يكن المؤلفان راضيين عن أداء «الديمقراطية اليهودية». وفي هذا السياق لم يكتفيا بالأعراب صراحة عن تأييدهما لتوسيع حقوق الإنسان والمساواة في إسرائيل، بل حاولا جاهدين إقامة منظومة مسوغاتهما في هذا الصدد استناداً لقواعد ومعايير عالمية. جنباً إلى جنب فقد جزم كلاهما بأنه ما من تناقض بين تعريف الدولة كدولة يهودية وبين كونها ديمقراطية، واعتبرا أن مشكلات إسرائيل مشكلات نموذجية لدى سائر «العالم الحر»، وأنه ينبغي فقط حلها بترو واتزان من خلال تحسين أنماط الحكم وأسس القانون. وانطلق المؤلفان من فرضية معروفة: لكل شعب حق في تقرير المصير وبناء عليه فإن هذا الحق مكفول أيضاً لـ «الشعب اليهودي»، فضلاً عن ذلك: ليست هناك دول حيادية كليا من ناحية ثقافية وبالتالي ليس هناك أي مبرر يسوغ طلب ذلك من دولة إسرائيل فقط.

من وجهة نظر روبنشتاين ويعكوبسون، بما أن الأمم المتحدة اعترفت في العام ١٩٤٧ بحق اليهود في تقرير المصير، فإن هذا الحق يجب أن يُصان ويحفظ إلى أن يقرر آخر هؤلاء اليهود «الهجرة». وهما لا يطالبان بهذا الحق، لا سمح الله، لحساب الشعب اليهودي- الإسرائيلي الذي تشكَّل في الشرق الأوسط فليس هناك مطلقاً، حسب رأيهما، شعب منفصل من هذا القبيل. ولكن الواقع يبدو صعباً بالنسبة لجهابذة القانون الصهيونيين: ففي مطلع القرن الـ٢١، كما هو معروف، لا وجود ليهود يحظر عليهم مغادرة بلدانهم، ومع ذلك فإنهم يرفضون نظرياً تجسيد حقهم في السيادة الذاتية القومية. لذلك فقد أصبحت الهجرة إلى إسرائيل سلبية، إذ إن عدد المغادرين لإسرائيل (بمعنى هجرة معاكسة- المترجم)، في فترة كتابة هذه الصفحات، يفوق عدد (المهاجرين) القادمين إليها. [٨٥]

لعل ما تميز به روبنشتاين- في مؤلفه المشترك مع يعكوبسون- عن سواه من رجالات قانون ومفكرين صهيونيين، هو وعيه وإدراكه النسبي بأن إسرائيل كدولة قومية ليست بالضبط قابلة للمقارنة مع ديمقراطيات ليبرالية في الغرب، لذلك نجد كتابه يحفل بالأساس بمقارنات مع

دول أوروبية شرقية. ولكن تأمل النماذج التي أتى بها الكتاب، في سياق تبرير السياسة المركزية الإثنية التي تتبعها دولة إسرائيل، يطرح السؤال الحتمي: هل كان المؤلفان مستعدين كيهوديين العيش في أحد النماذج الأوروبية الشرقية التي يمتدحانها، أم أنهما سيفضلان العيش أو التوطن في دولة ديمقراطية ليبرالية نموذجية أكثر؟

يترجم المؤلفان على امتداد الكتاب الرابطة الواقعية العميقة للكثيرين من اليهود بإسرائيل إلى وعي قومي. من هنا فإن عدم التمييز بين الرابطة القائمة في قسمها الأكبر على ذكريات مؤلمة وحساسية ما بعد دينية تصون الحيوية والنضارة التقليدية، وبين الظمأ للسيادة القومية ارتد إلى نحر المؤلفين المثابرين. فهما لسوء الحظ لا يدركان أن القومية ليست شعوراً مجرداً بالانتماء إلى جسم جماعي معين. وهي ليست مجرد شعور بالتضامن أو قضية مشتركة، وإلاّ لكان البروتستانت يشكلون أمة وكذلك، إن شئتم، محبو القطط أيضاً. إن الوعي القومي هو في المقام الأول الرغبة في العيش في ظل استقلال سيادي منفصل. والوعي القومي يتطلع أن يعيش ويتربى من يحمله في كنف ثقافة شعب متجانسة. تلك كانت خلاصة الصهيونية حين تأسست، وهكذا بقيت طوال معظم مراحل تطورها حتى الآونة الأخيرة. فقد تطلعت إلى سيادة ذاتية ونجحت في تحقيقها. ولقد ظهرت الكثير من حركات التضامن اليهودية، لكن غالبيتها لم تكن قومية بل ويمكن أن نجد بينها أيضاً حركات مناهضة للقومية بشكل صريح.

غير أن الجماهير اليهودية بطبيعة الحال ليست متحمسة للعيش تحت السيادة اليهودية، ولذلك كان لا بد للمبررات الصهيونية من أن تمتد وتتسع بما يتعدى كل منطق قومي. إن قصور وإخفاق المنطق الصهيوني الراهن يكمن في رفضه الإقرار بهذا الوضع المركب الذي يمكن لليهود فيه أن يهتموا بأحفاد وذراري يهود آخرين دون أن يرغبوا في العيش معهم حياة قومية. هناك قصور خطير آخر يكشفه كتاب روبنشتاين ويعكوبسون، ويتفق حوله جميع المدافعين عن «الديمقراطية اليهودية»، وهو مرتبط بفهم الديمقراطية الحديثة، لذلك يتعين علينا أن نوضح بإيجاز بعض المصطلحات والمفاهيم المختلف عليها في هذا الصدد.

فالديمقراطية تعطى اليوم تعريفات عديدة بعضها مكملة، وبعضها الآخر متناقض. منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى أواسط القرن العشرين أُستخدم مصطلح «ديمقراطية» بشكل أساس عند الإشارة إلى حكم أو سلطة تستند إلى الشعب وتعبر عن إرادته على عكس سائر الأنظمة قبل العصرية التي سيطر فيها السيد على رعاياه بارادة الله. ومنذ الحرب العالمية

الثانية، وبالأخص مع بداية الحرب الباردة، أصبح هذا المصطلح يطبق في العالم الغربي فقط على الديمقراطيات الليبرالية، لكن ذلك لم يمنع بطبيعة الحال سائر الدول الاشتراكية من مواصلة اعتبار نفسها ديمقراطيات شعبية تتفوق في نوعيتها على النموذج البرلماني الغربي.

ونظراً لهذا الخلط الأيديولوجي المستمر لا بد من إجراء فصل تحليلي وتاريخي بين الليبرالية والديمقراطية. فالليبرالية التي نشأت في كنف الممالك والإمبراطوريات الأوروبية الغربية أخذت تقيدها وتحد من سلطاتها وأدت إلى ظهور البرلمان والتعددية السياسية وفصل السلطات وحقوق المواطنين والرعايا في مواجهة عسف السلطة إضافة إلى مجموعة من الحريات الفردية من نوع جديد لم يعرف من قبل في أي مجتمع سابق. ويمكن اعتبار بريطانيا منتصف القرن التاسع عشر مثالاً جيداً لحكم ليبرالي غير ديمقراطي بتاتاً. فحق التصويت كان محددا لنخب معينة ومعظم الشعب لم يدع كليا إلى المشاركة في العملية السياسية الحديثة.

في المقابل فإن فكرة الديمقراطية الحديثة، التي تعني أن يكون الشعب كله سيد نفسه، دخلت إلى ساحة التاريخ كتيار عاصف غير متسامح ويتسم بجوانب وألوان معادية لليبرالية بشكل سافر. وقد سعى ممثلو هذا التيار الديمقراطي الأوائل، من أمثال مكسميليان روبسبير أو سان جوست (San-Just, 1767-1794)، إلى فرض مبدأ حق الانتخابات العام والمساواة السياسية بوسائل القوة والاستبداد. فقط في نهاية القرن التاسع عشر أخذت تنتشر الديمقراطية الليبرالية التي طرحت مبدأ سيادة الشعب ونجحت في الوقت ذاته في المحافظة على الحقوق والحريات، التي أنجزت من قبل في ظل تقدم الليبرالية، بل وعملت على توسيع وتكريس تلك الحقوق والحريات كركائز للثقافة السياسية المعاصرة.

إن هذه الديمقراطيات الليبرالية التي توطدت في أميركا الشمالية وأوروبا كانت كافتها ديمقراطية قومية لكنها كانت منقوصة في بداياتها. فقد كانت هناك دول كهذه لا تعطي حق الانتخاب للنساء، وفي أخرى كان سن الناخبين عاليا بشكل خاص. وقد منح أحيانا حق التصويت المزدوج لفئات اجتماعية مختلفة. في الدول القومية الـ «إثنية» والـ «غير إثنية» على حد سواء لم يسارعوا إلى دمج جميع السكان بشكل متساو في جسد الناخب. ولكن بخلاف بعض الديمقراطيات التي تواجدت في العالم اليوناني القديم، فقد ولدت الديمقراطيات الحديثة مع وحمة خاصة من نوعها: توتر عالمي أملى تطورها ودفعها للنمو باتجاه المساواة المدنية بصورة آخذة في الازدياد أكثر وأكثر، وهي مساواة تحققت في نطاق الدولة القومية. وصار

الـ «إنسان»، وهو فئة لم تتواجد فعلا في العالم القديم، إلى جانب مصطلحات «مواطن»، «أمة» و «دولة» حجر زاوية في الخطاب المركزي للسياسة الحديثة. لذلك تعتبر السيادة والمساواة لجميع أبناء البشر المقيمين سوية في المجتمع المدني هما الحد الأدنى المطلوب لتعريف أية دولة كانت كديمقراطية. ويمكن القول إن مستوى الحقوق والحريات المكفولة للأفراد ومجموعات الأقلية، أو درجة فصل السلطات واستقلالية جهاز القضاء، هي من المؤشرات التي تدل على نوعية ليبرالية هذا النظام الديمقراطي أو ذاك.

هل يمكن وصف إسرائيل على أنها كيان ديمقراطي؟ لا شك في أنه تتوافر فيها ملامح ليبرالية كثيرة. فحريات التعبير والتنظيم في إسرائيل (داخل «الخط الأخضر») تعتبر عالية حتى بالمقارنة مع ديمقراطيات غربية، إضافة إلى أن المحكمة العليا شكلت وما زالت تشكل أحياناً كابحاً ناجعاً للتعسف المفرط من جانب السلطة. وحتى في فترات المواجهات العسكرية الحادة، فإن مستوى الحفاظ على التعددية السياسية في إسرائيل لم يتخلف نسبيًا عن المستوى الذي شهدته بضع دول ليبرالية ديمقراطية في أثناء اندلاع الحروب.

من الواضح أن الليبرالية الإسرائيلية ذات حدود وقيود، فانتهاك حقوق المواطن يعد من الأمور الروتينية في الدولة اليهودية. وعلى سبيل المثال فإن حقيقة أنه لا يتم فيها زواج مدني ودفن مدني خصوصي وانعدام مواصلات عامة في أيام السبت والأعياد، إضافة إلى دوس وانتهاك حقوق الملكية العقارية للمواطنين العرب، كل ذلك إنما يكشف عن وجه غير ليبرالي البتة في التشريعات والثقافة اليومية الإسرائيلية. فضلاً عن ذلك فإن السيطرة المستمرة منذ ما يزيد عن أربعين سنة على شعب كامل، محروم كلياً من الحقوق، في الأراضي المحتلة منذ العام ١٩٦٧، لم تساهم بدورها في توطيد وتطوير ليبرالية مستقرة ونوعية في المناطق السيادية لإسرائيل. لكن، على الرغم من القصورات والمآخذ الخطيرة في مجالات حقوق الفرد، فإنه تصان في إسرائيل ليس فقط حريات أساسية وإنما أيضاً مبدأ ديمقراطي مركزي: حيث تجري فيها انتخابات دورية عامة وتنتخب سلطتها من قبل جميع مواطنيها. أفلا يجب اعتبارها، ولو لهذا السبب، ديمقراطية كلاسيكية، تسيطر أيضاً على حيز كولونيالي على غرار ما كانت عليه في الماضي دول أوروبا الكبرى؟.

ينبغي التوكيد أيضاً أن الإشكالية الحادة في تعريف إسرائيل كدولة ديمقراطية لا تكمن فقط في حقيقة أن أيام السبت والأعياد اليهودية هي أيام العطلة المركزية في إسرائيل، ولا أيضاً

في كون مصدر رموز الدولة هو التقاليد اليهودية. كذلك فإن الارتباط التاريخي والعاطفي للمجتمع اليهودي- الإسرائيلي بالجاليات اليهودية في العالم لا ينفي أيضاً مبدأ ديمقراطية دولته. فمثلما أن المجموعات الثقافية- اللغوية في الولايات المتحدة تحتفظ بعلاقات وثيقة مع بلدانها الأصلية، ومثلما أن «الكستيليانية» في إسبانيا هي المهيمنة، وفي فرنسا العلمانية جزء من الأعياد جذورها كاثوليكية، كذلك ليس هناك ما يمنع أن تكون الخلفية الثقافية- الرمزية في إسرائيل خلفية يهودية. بطبيعة الحال من المفضل أن توجد في أية ديمقراطية نموذجية تعيش فيها أقليات ثقافية لغوية، رموز وأعياد مدنية- إضافة إلى المناسبات و الأعياد التقليدية المميزة- بحيث تمنح الجميع شعوراً بالشراكة والأخوة. ولكن ليس من باب الصدفة أنه لم تجر أية محاولة كهذه في الدولة اليهودية. فالصبغة الخاصة للهوية العليا في إسرائيل هي التي تبعث على الشك في مدى قدرة الدولة «اليهودية» على أن تكون في المقابل دولة ديمقراطية أيضاً.

إن القومية اليهودية التي تسيطر على المجتمع الإسرائيلي ليست هوية مفتوحة ومتضمنة تدعو الآخرين لأن يكونوا جزءاً منها و/ أو العيش في اختلاف ومساواة وتكافل داخلها وإلى جانبها. على العكس فهي تطوق وتفصل وتعزل، في تصريحاتها وثقافتها، الأغلبية عن الأقلية وتعود وتؤكد أن الدولة هي ملك الأغلبية فقط، كما أنها تضمن أيضاً، كما أسلفنا، سيادة أبدية لمجموعة بشرية أخرى أكبر، لا ترغب مطلقاً في العيش في كنفها. وهي بذلك تقصي بالضرورة الأقلية من أية شراكة فاعلة في السيادة وفي أوجه الديمقراطية، وتمنع بالتالي أية إمكانية لتماثل هذه الأقلية سياسياً معها.

عندما ينظر النظام الديمقراطي إلى ناخبيه عليه أن يرى في المرحلة الأولى مواطنين، ولا شيء غير ذلك. فهو منتخب من قبلهم، ومموّل من خلالهم، ومن المفروض بشكل أساس أن يخدمهم. على الصالح العام أن يضم بشكل متساو ولو بشكل مزعوم معظم أصحاب الجنسية. فقط بنظرة ثانية أو ثالثة يملك النظام الديمقراطي، والذي يكون ليبراليا أيضا، الحق في تشخيص المجموعات الفرعية الثقافية وهكذا يحدّ من نفوذ القوية من بينها ويحمي الضعيفة، ويمد الجسور فيما بينها قدر الإمكان، ويمتنع عن المساس بهويتها. صحيح أن الديمقراطية ليست ملزمة بأن تكون حيادية من ناحية ثقافية، ولكن الهوية العليا الرسمية التي تشكل أساساً موجهاً للثقافة القومية ينبغي أن تكون مفتوحة للجميع، أو على الأقل أن تسعى لكي تكون كذلك، حتى وإن كانت الأقلية متمنعة ومتحفظة من عناق الدب القومي

المهيمن. في كل أنواع الديمقراطيات القائمة نجد أن الأقلية الثقافية هي التي تحاول باستمرار الدفاع عن تميزها وهويتها حيال سيطرة وسطوة الأغلبية، وهي التي من حقها الحصول على امتيازات معينة بحكم قلتها العددية.

أما في إسرائيل فإن الوضع معكوس تماماً. فالامتيازات والحقوق الإضافية مكفولة ومحفوظة للأغلبية اليهودية ولـ «ذوي القربى المشتتين في المهاجر». فابتداء من قوانين أملاك الغائبين وتملك الأراضي والعقارات مروراً بقانون العودة وقانون الزواج والطلاق وانتهاء بالقوانين والأوامر التي تتيح بواسطة اصطلاح «المكلفين بالخدمة العسكرية» ممارسة تمييز فظيع في الحقوق وفي توزيع الموارد ضد المواطنين الفلسطينيين- الإسرائيليين (غير المجندين)، فإن الدولة تحدّد مبادئ المصلحة العامة من أجل يهودها فقط. ومن «المهاجرين الجدد» الذين يحظون بسلة استيعاب سخية وحتى المستوطنين الذين يشاركون في الانتخابات ويحصلون على ميزانيات سمينة، رغم مكوثهم خارج مناطق السيادة الإسرائيلية، فإن إسرائيل تعيش علناً من أجل أبنائها المفضلين، «الأحفاد البيولوجيين» لمملكة يهودا القديمة.

لو أن خانة «يهودية» تغير وجهها لتصبح، مثل خانة «إسرائيلية»، مفتوحة ومتاحة لجميع مواطني الدولة، بما يمكن كل واحد منهم من التحرك في حيز الهويات بحسب إرادته الحرة، لكان من الممكن ربما إبداء قدر أقل من التشدد والشروع بالنظر إلى إسرائيل ككيان سياسي يمر بديناميكية قد تؤدي ذات يوم إلى تحولها إلى دولة ديمقراطية. لكن هذه الحركية الحرة حظرت إلى الأبد في إسرائيل. ففي وزارة الداخلية الإسرائيلية حددت «قومية» كل مواطنٍ من دون أن يُعطى له الحق في تحديدها بنفسه ومن دون أن يتمكن في أي وقت من تغييرها إلاّ إذا تهود وأصبح يهودياً مؤمناً حسب الأصول الدينية. وتحرص الدولة على تسجيل مالكيها المرخصين، أي اليهود، حسب القانون والأصول، في بطاقات الهوية و/ أو في سجل النفوس. كذلك فإنها ما زالت تدقق في تحديد «قومية» الآخرين غير اليهود (أحياناً إلى حد غير معقول، فقومية المواطنين الإسرائيليين الذين ولدوا، لسوء حظهم، على سبيل المثال، في لايبزغ لأم «غير يهودية» قبل العام ١٩٨٩ ما زالت مسجلة كـ «ألمانية شرقية»).

إن استخدام مصطلح «ديمقراطية يهودية» كان ممكناً أيضاً، رغم كل التحفظات، فيما لو شهدنا اتجاها تاريخياً تبدي فيه الأطواق والمحددات المركزية الإثنية مؤشرات وهن وانحسار، وفيما لو ظهر في الوقت ذاته جهد عام وواع لتوطيد الإسرائيلية. غير أن غياب مثل هذا

التوجه سواء على صعيد الثقافة العامة أو على صعيد أجهزة التعليم والتشريع الحالية، إضافة إلى رفض النخب السياسية والقانونية والثقافية إضفاء صبغة عالمية أوسع على الهوية السائدة داخل حدود «الدولة اليهودية»، يعرقلان أي جهد أو محاولة نظرية نزيهة لتصنيف إسرائيل كديمقراطية. إن وجهة النظر الجوهرانية المتبعة في تعريف اليهودي وغير اليهودي، وتعريف الدولة وفقاً لهذه الرؤية، إضافة إلى الإمعان في رفض وصفها كجمهورية جميع مواطنيها الإسرائيليين، يتنافيان جوهرياً مع وجود أية ديمقراطية ومن أي نوع كان.

تأسيساً على ذلك، ورغم أننا لا نناقش هنا موضوعاً يتصل بعلم الحيوان، وبالتالي من المفترض أن يكون التدقيق في المفردات اللغوية أقل أهمية مما هو في علم الأحياء، فإنه ما زال من الملائم أكثر وصف إسرائيل كـ «إثنوقراطيا».[٨٦] وإذا شئنا التدقيق أكثر فإنه سيكون من الأفضل تعريفها كإثنوقراطيا يهودية ذات ملامح ليبرالية، بمعنى دولة ليست مهمتها الرئيسة خدمة «شعب» مدني- متساو وإنما خدمة «شعب عرقي» (إثنوس) بيولوجي ديني- وهمي تماماً في الحقيقة من ناحية تاريخية، لكنه مليء بالحيوية ويمارس الإقصاء والتمييز في حياته السياسية. فهذه الدولة ورغم التوجهات الليبرالية والتعددية المغروسة فيها، ترى أن من واجبها الاستمرار بوسائل أيديولوجية وتربوية وقانونية، في عزل «شعبها العرقي» المختار ليس فقط عن مواطنيها غير المعرفين كيهود، ولا عن أبناء عمالها الأجانب، الذين ولدوا في إسرائيل، وحسب، وإنما أيضاً عن سائر أبناء أمم وشعوب العالم.

هـ- إثنوقراطيا في عصر العولمة

تعيش إسرائيل، منذ ستين عاماً خلت رغم كل ما حدث فيها من تغيرات وتقلبات، كإثنوقراطيا ليبرالية. صحيح أن الليبرالية توطدت فيها على مر السنوات، غير أن الإبقاء على الأسس المركزية الإثنية للدولة ما انفك يشكل عائقاً مركزياً أمام تطورها. فضلاً عن ذلك فإن الأساطير الناجعة التي وجهت بناء الدولة القومية يمكن أن تساهم مستقبلاً في تقويض حقيقة وجودها.

فميثة السيادة التاريخية على «أرض إسرائيل»، التي أعطت قوة وزخماً لاستعداد أوائل الصهيونيين للتضحية، وسوغت عملياً استملاك القاعدة الجغرافية من أجل إنشاء الدولة، أدتا بهذه الدولة، بعد تسعة عشر عاماً على قيامها، إلى التورط في وضع كولونيالي وقمعي

مباشر، ما زالت تجد صعوبة في الفكاك منه. عقب احتلال العام ١٩٦٧ رأى كثيرون من أنصار القومية اليهودية، علمانيين ومتدينين على حد سواء، أن المناطق الجديدة تشكل لباب «أرض آبائهم». وفي الواقع فقد كانوا محقين في ذلك تماماً من الناحية الميثولوجية البحتة. فليست تل أبيب أو مناطق الساحل والجليل هي ما كان الحيز المتخيل الذي تحرك فيه إبراهيم وداوود وسليمان، وإنما الخليل والقدس وجبال يهودا (الضفة الغربية).

ولأسباب «إثنية» رفض دعاة التوسع وأنصار «أرض إسرائيل الكبرى» أية فكرة أو اقتراح للاندماج بصورة متساوية مع القاطنين في هذه المناطق، من هنا أضحى تطهير وطرد قسم حاسم من «المحليين» كالذي تم العام ١٩٤٨ في مناطق الساحل والجليل، أمراً حتمياً بعد حرب ١٩٦٧، وإن بقي بمثابة تطلع دفين. ولكن، وكما أسلفنا، فإن ضماً رسمياً لمناطق الاحتلال الجديدة كان من شأنه أن يفضي إلى نشوء كيان ثنائي القومية وأن يلغي بالتالي أية فرصة أو إمكانية لمواصلة قيام وإدارة دولة تصان فيها أكثرية أصلها يهودي.

ولقد احتاجت النخب السياسية في إسرائيل فترة أربعين عامًا كي ترى الوضع على حقيقته، وكي تدرك أن السيطرة على مساحات من الأراضي في عالم تكنولوجي متطوّر ليست بالضرورة مصدر قوة. ولكن لغاية كتابة هذه السطور (سنة ٢٠٠٨) لم تظهر بعد زعامة (إسرائيلية) شجاعة قادرة على الحسم في هذه المسألة بحيث تُقدم بجرأة وإرادة حازمة على تقسيم «أرض إسرائيل». جميع الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة أيدت وشجعت الاستيطان والتوسع الاستيطاني ولم تحاول أي منها حتى الآن اقتلاع تلك المستوطنات المزدهرة في قلب «الوطن التوراتي».[٨٧] ولكن حتى لو نجحت إسرائيل في التحرر من مناطق ١٩٦٧، فإن التناقض البنيوي القائم في حقيقة تعريفها لن يُحل، ذلك بأن أسطورة أخرى، أكثر عناداً من أسطورة الأرض، ستظل تحلق فوقها كروح شريرة.

فميثولوجيا «الشعب العرقي» اليهودي التي ترى فيه جسماً تاريخياً مُنع على الدوام، ولذلك يجب أن يستمر في منع دخول الأجانب إليه، ترتد إلى نحر دولة إسرائيل، إذ في مقدور هذه الميثولوجيا تقويضها من الداخل. فالمحافظة على كيان «إثني» مغلق، وإقصاء وغبن ربع سكان مواطني الدولة، من عرب وآخرين لا يعتبرون يهوداً حسب التوراة و«التاريخ»، يولدان مراراً وتكراراً احتقاناً يمكن أن يتحول في يوم ما إلى شروخ وتصدعات عنيفة سيكون من الصعب رأبها. وعلى سبيل المثال فإن كل مرحلة في اندماج الفلسطينيين - الإسرائيليين

في الثقافة اليومية الإسرائيلية تعجل أكثر في اغترابهم السياسي وهذا لا ينطوي أبداً على تناقض أو مفارقة. فالاحتكاك والتعرف بشكل أفضل على القيم الإسرائيلية، الثقافية والسياسية على حد سواء، والتي تطبق اليوم ويشترك فيها فقط أولئك المعرفون كيهود، يدججان التعطش للتمتع بجزء من المساواة ولمشاركة ديمقراطية فاعلة أكثر في السيادة والسلطة. لذلك يزداد تصلبا في أوساط «عرب ٤٨» الموقف الرافض لوجود إسرائيل كدولة يهودية مخصوصة ومن الصعب رؤية عوامل من شأنها فرملة هذه العملية.

إن التفكير السخيف الذي يفترض أن هذا الجمهور النامي والمتعاظم سيقبل إلى الأبد عملية إقصائه من مراكز القوة السياسية والثقافية، هو وهم خطير يشبه تعامي المجتمع الإسرائيلي عن وضعية السيطرة الكولونيالية في الضفة الغربية وقطاع غزة قبل اندلاع الانتفاضة الأولى. ولكن الانتفاضتين الفلسطينيتين اللتين اندلعتا في العام ١٩٨٧ والعام ٢٠٠٠ أشرتا إلى ضعف سيطرة إسرائيل في مناطق نظام فصلها العنصري السافر، مع أن درجة ضررهما لوجود إسرائيل لا تذكر مقارنة مع الخطر الكامن في طاقة العداء لدى الفلسطينيين المحبطين الذين يعيشون داخلها. إن سيناريو كارثياً من قبيل اندلاع تمرد في الجليل، وما يمكن أن يجره من قمع دموي، لا يعد ضرباً من خيال جامح لا أساس له. وإذا ما تحقق مثل هذا السيناريو فإنه يمكن أن يشكل تحولاً حاسماً في تاريخ الوجود الإسرائيلي في الشرق الأوسط.

إن أي يهودي يعيش في ديمقراطية ليبرالية في الغرب ما كان ليقبل اليوم بأشكال التمييز والإقصاء التي تلف المواطن الفلسطيني - الإسرائيلي القاطن في دولة تعلن صراحة أنها ليست له. لكن أنصار الصهيونية بين يهود العالم، تماماً كما معظم الإسرائيليين أنفسهم، ليسوا مهتمين بتاتاً، أو أنهم غير راغبين في معرفة أن «الدولة اليهودية»، وبسبب طابع قوانينها اللاديمقراطية، ما كانت لتقبل في عضوية الاتحاد الأوروبي، ولا حتى الانضمام كولاية شرعية أخرى للولايات المتحدة الأميركية. هذا الواقع «الأعوج» لا يثنيهم عن مواصلة التماثل مع إسرائيل بل واعتبارها دولتهم «الاحتياطية». لكن هذا التماثل لا يدفعهم بطبيعة الحال إلى ترك أوطانهم القومية والهجرة إلى إسرائيل. فهم في المحصلة لا يعيشون هناك التمييز اليومي والاغتراب الذي يعيشه الفلسطيني - الإسرائيلي يومياً في وطنه.

أخذ اهتمام الدولة اليهودية في السنوات الأخيرة بالهجرة المكثفة إلى مناطقها يقل أكثر فأكثر. فالخطاب القومي القديم الذي دار بكليته حول فكرة «الهجرة» فقد الكثير من وهجه

وجاذبيته. وإذا كنا نرغب في فهم طابع السياسة الصهيونية الراهنة، فإنه يجدر بنا أن نستبدل مصطلح «هجرة»، بكلمة الاستهلال «شتات». ذلك أن مصدر قوة إسرائيل لا يكمن الآن في نموها الديمغرافي وإنما في المحافظة على ولاء مؤسسات وجاليات يهودية تجاهها. فليس هناك ما يمكن أن يضر بقوة إسرائيل ومناعتها أكثر من هجرة جارفة لكل اللوبيات الموالية للصهيونية إلى «أرض إسرائيل». إذ من الأفضل بما لا يقاس، من ناحيتها، أن تستمر هذه اللوبيات في البقاء قريبة من مراكز النفوذ والاتصالات في العالم الغربي، وهي في الواقع مستمرة في مواصلة الالتصاق بـ «القمة» الليبرالية الغنية.

إن الضعف النسبي للدولة القومية في العالم الغربي في نهاية القرن العشرين ساهم ويساهم بصورة غير مباشرة في ظهور مزايا جديدة لأشكال عمل ونشاط الصهيونية الراهنة. في الواقع فإن العولمة الاقتصادية والسياسية والثقافية تستنزف القومية الكلاسيكية إلى حد كبير لكنها لا تلغي بذلك الحاجة الأساسية لهوية ورابطة جماعية بديلة. وفي التحول ما بعد الصناعي الذي يشهده الغرب الغني، لا يكف الناس، في أعقاب حركة التنقل الهائلة للسلع المادية والثقافية، عن البحث عن أطر انتماء وتجمع ملموسة وجلية للعيان. وإذا كانت مكانة الدولة صاحبة اليد الطولى في أواخر القرن العشرين قد تراجعت ووهنت نسبياً، فإن البحث عن هويات بديلة- سواء أكانت هويات دينية جديدة، إقليمية، إثنية أو حتى طائفية- أضحى سمة بارزة في متغيرات النسيج المورفولوجي للعالم الجديد، هذا التغيير الذي ما زال من الصعب الوقوف على اتجاهات تطوره.

في هذه الأثناء، وفي ضوء تلك السيرورات، حظيت «الإثنية» اليهودية أيضاً بفترة ازدهار متجددة. وكانت هذه «الموضة» قد ظهرت جلياً في الولايات المتحدة منذ فترة طويلة. فالطابع الليبرالي والتعددي للدولة الأميركية العظمى أتاح فيها دائماً، باعتبارها دولة مهاجرين نموذجية، حيزاً سخياً لوجود هويات ثانوية أعتبرت شرعية تماماً. كما أن تأميم الجماهير في الولايات المتحدة لم يسع قط بشكل متعمد إلى محو أشكال ثقافية قديمة ولا حتى بقايا عقائد قديمة (باستثناء ما قضت عليه في بداية طريقها). هكذا وكحال الأنجلو- أميركي، والأميركي اللاتيني أو الآفرو- أميركي، كان مطلوبا أيضاً، في مرحلة معينة، من سليل يهود أوروبا الشرقية، أن يعرف نفسه، كيهودي- أميركي. هذا لا يعني أنه احتفظ بمكونات من ثقافة اليديش الكبيرة، ولكن الحاجة إلى الانتماء لمجموعة محددة كانت مطلوبة بغية إيجاد محاور

هوية، أكثر ملموسية في الظاهر، في إعصار الثقافة السريع والجارف. وبمقدار ما تلاشت الثقافة الحية لماضي شعب اليديش ازدادت طرديا أهمية إسرائيل لدى مجموعات عديدة من يهود الولايات المتحدة وازداد بالتوافق عدد المؤيدين للصهيونية. وإذا كانت الجالية اليهودية الأميركية قد تصرفت إزاء المذبحة الكبرى في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية بعدم اكتراث نسبياً، فقد تعاظم في المقابل التعاطف والتأييد لإسرائيل، ولا سيما منذ انتصارها الكبير في حرب العام ١٩٦٧، في أوساط تلك الجالية. عقب إقامة الاتحاد الأوروبي وضعف الدولة القومية في أنحائه، تنامت النزعة الإثنية فوق القومية في أوساط مؤسسات الجاليات اليهودية في لندن وباريس، وتمكنت إسرائيل في ظل منظومة القوى اليهودية العالمية هذه من تحقيق المنفعة السياسية القصوى.

اعتبارا من نهاية سبعينيات القرن الماضي جاء استمرار تكريس دولة «الشعب العرقي» اليهودية ليحمل معه فوائد جمة. فبمقدار ما اقترب حي «بروكلين» (نيويورك) من القدس بمقدار ما ابتعدت مدينة الناصرة أكثر عن نبض السياسة اليهودية الإسرائيلية. من هنا فإن أي مشروع اقترح تحويل الدولة إلى جمهورية لجميع مواطنيها الإسرائيليين بدا على هذه الأرضية العامة أشبه بأضغاث أحلام. التعامي اليهودي - الإسرائيلي حيال العملية الراديكالية الديمقراطية التي أخذت تنضج في صفوف الجمهور الفلسطيني- الإسرائيلي، وخاصة جمهور الشباب والمثقفين، كان له دائماً أساس مادي واضح: فهو لم ينبع فقط من وطأة ماض ميثولوجي ولم يكن سببه محض جهل، بل يكمن مصدره أيضاً في مصلحة عميقة في الحصول على مكاسب وعوامل قوة من وجود «شعب عرقي» يستوطن وراء البحار، ولديه استعداد دائم لتقديم الدعم المالي.

لكن ذلك كان أشبه بدس السم في الدسم. فحتى لو كان بالإمكان رؤية أن سيرورات العولمة في أواخر القرن العشرين أدت إلى ظهور نزعة إثنية جلية الولاء للصهيونية في صفوف الجاليات اليهودية الممأسسة، فقد استمرت فعلياً، في الطوابق السفلى للحياة اليهودية، عملية «الذوبان» الجامحة، التي يندمج فيها أحفاد اليهود بأولئك القاطنين بقربهم ويتقاسمون معهم حياة التعليم والعمل وسواهما. فتأثير الثقافات اليومية، المحلية منها والكونية، ما زال أقوى وأشد من تأثير الكنيس وأنشطة الفولكلور الصهيوني في أيام السبت. من هنا أخذ أساس القوة الديمغرافية للمؤسسات اليهودية ينسحق ويتآكل رويداً رويداً على نحو ثابت. وتظهر

الاستطلاعات ليس فقط تزايداً مطرداً في «الزواج المختلط» وإنما تظهر أيضاً تراجعاً مستمراً في التأييد والاهتمام بإسرائيل في صفوف أبناء العائلات اليهودية الذين تصل أعمارهم لغاية ٣٥ عاماً، وأن التضامن مع الدولة اليهودية ما زال ثابتاً فقط لدى من تزيد أعمارهم عن ستين عاماً. يمكن الاستنتاج من هذه المعطيات أن العملية التي تستمد إسرائيل فيها القوة من «شتاتها فوق القومي» ليست مضمونة إلى الأبد.[٨٨]

كذلك الحال، فإن تأييد الغرب القوي لإسرائيل لم يعد مكفولاً تماماً. صحيح أن الكولونياليين الجدد في مطلع القرن الحادي والعشرين رأوا أن حروب غزو على غرار حربي أفغانستان والعراق أنعشت نخب القوة في إسرائيل، ولكن على الرغم من تيار العولمة المتعاظم، ما زال الغرب بعيدا عن الشرق، والشرق هنا. إن الذي يمكن أن يكون عرضة أكثر لضربات ردة الفعل المستقبلية على الإذلال الراهن للعالم الشرقي لن يكون المتروبولين البعيد وإنما بالذات حصنه الأمامي. فمصير دولة «الشعب العرقي»، التي تعيش في انغلاق وعزلة في زاوية ضيقة من الحيز العربي والإسلامي، يكتنفه الغموض. في هذه المرحلة التاريخية الراهنة، وكما هو دائماً تقريباً، من الصعب فك رموز المستقبل، ولكن ثمة أسبابا كثيرة للتخوف منه.

على جميع محبي ودعاة السلام أن يدركوا، مثلاً، أن أي اتفاق تسوية مع دولة فلسطينية، إذا ما تحقق، يمكن أن يكون ليس فقط خاتمة عملية طويلة ومضنية وإنما أيضاً فاتحة لعملية حتمية أخرى، لا تقل تعقيداً، في دولة إسرائيل ذاتها. ومن يدري، فقد يكون صباح اليوم التالي أشد هولاً من ليله الدامس.

من أجل منع «كوسوفو» في الجليل لن تسعف إسرائيل قوتها العسكرية العاتية ولا سلاحها النووي، ولا حتى السور الضخم الذي طوقت به نفسها. من أجل إنقاذ دولة إسرائيل من «الثقب الأسود» الذي انشق داخلها، ولأجل تحسين الموقف الهش للمحيط العربي تجاهها، هناك حاجة لتغييرات في سياسة الهويات اليهودية بالإضافة إلى تغيير جوهري في كل نسيج العلاقات في الحيز الفلسطيني- الإسرائيلي.

من المؤكد أن المشروع المثالي لحل النزاع المحتدم منذ قرابة المائة عام ولحفظ الوجود المنضفر والوثيق الصلة إقليميًا بين اليهود والعرب، يتمثل في قيام دولة ديمقراطية ثنائية القومية تمتد من البحر المتوسط وحتى نهر الأردن. بيد أنه لن يكون من الحكمة بمكان مطالبة الشعب

اليهودي- الإسرائيلي، بعد كل هذا النزاع الدامي والطويل، وفي ضوء التراجيديا التي مر بها كثيرون من مؤسسيه المهاجرين في القرن العشرين، أن يتحول بين عشية وضحاها إلى أقلية في دولته. ولكن إذا كان من السخف والبلاهة مطالبة اليهود الإسرائيليين بتصفية دولتهم، فإن من الواجب الإصرار على ضرورة أن يكفوا عن الاحتفاظ بها لأنفسهم كدولة منغلقة تمارس الإقصاء والتمييز بحق جزء كبير من مواطنيها الذين ترى فيهم غرباء غير مرغوب فيهم.

يتعين على الهوية العليا اليهودية أن تمر بتحول جذري وأن تلائم نفسها للواقع الثقافي المفعم بالحيوية والنشاط، الذي تسيطر عليه. كما ينبغي لهذه الهوية أن تشهد عملية أسرلة منفتحة بحيث تكرس نفسها لجميع مواطني الدولة. لقد بات من المتأخر جداً جعل إسرائيل دولة قومية موحدة ومتجانسة. لذلك، وفي موازاة الأسرلة التي تتضمن «الآخر»، ينبغي تطوير سياسة ديمقراطية متعددة الثقافات، على غرار تلك القائمة في بريطانيا أو هولندا، بحيث تمنح، بالإضافة إلى المساواة التامة، إدارة ذاتية نوعية وممأسسة للفلسطينيين- الإسرائيليين. كذلك يجب أن تتم حماية وتنمية ثقافتهم ومؤسساتهم جنباً إلى جنب مع مواصلة دعوتهم للمشاركة في مراكز القوة التابعة للثقافة الإسرائيلية المهيمنة. ينبغي أن تتاح لكل طفلة أو طفل فلسطيني- إسرائيلي قدرة الوصول إلى مسارات تمكنهما، إذا ما رغبا في ذلك، من ولوج مراكز المجتمع والعمل الإسرائيلية. ولا بد في المقابل لكل طفلة أو طفل يهودي- إسرائيلي أن يدركا أنهما يعيشان في دولة يوجد فيها «آخرون» كثيرون.

* * * * *

إن رسم ملامح هذا المستقبل يبدو اليوم ضرباً من الوهم والخيال. فكم من اليهود سيقبلون التخلي عن الامتيازات التي تمنحها لهم الدولة الصهيونية؟ هل ستكون النخب الإسرائيلية قادرة، في أعقاب العولمة الثقافية، على اجتياز تحول عقلي وتبني نمط تفكير ومزاج أكثر مساواة؟ من هو الذي يهمه حقاً إتباع زواج مدني وإقامة فصل تام بين الدين والدولة؟ هل يمكن إلغاء المكانة الرسمية للوكالة اليهودية لتتحول إلى جمعية خاصة مكرسة لتنمية روابط وعلاقات ثقافية بين يهود إسرائيل والطوائف اليهودية في العالم؟ متى ستكف مؤسسة «الصندوق القومي الإسرائيلي» («كيرن كييمت») عن كونها مؤسسة مركزية إثنية مجحفة، وتعيد المليون و٣٠٠ ألف دونم من أراضي الغائبين، والتي نُقلت إليها من قبل الدولة بسعر

رمزي، إلى «البائعة» بنفس التسعيرة علها تشكل صندوق رأسمال أوليا لتعويض اللاجئين الفلسطينيين؟

فضلاً عن ذلك، تُرى هل سيجرؤ أحد ما على إلغاء قانون العودة واختزاله إلى قانون يعترف فقط بحق اللجوء للاجئين يهود مشردين؟ هل يمكن إطلاقاً تجريد حاخام نيويوركي، يقوم بزيارة خاطفة في إسرائيل، من حقه الأوتوماتيكي في أن يصبح مواطناً إسرائيلياً (بصورة عامة عشية الانتخابات) قبل عودته إلى مسقط رأسه؟ ثم ما الذي يمنع هذا اليهودي إذا ما كان ملاحقاً (ليس بسبب جرائم ارتكبها)، في أن يعيش حياة عقيدة يهودية في جمهورية إسرائيلية لجميع مواطنيها، تماماً مثلما يعيشها براحة واطمئنان في الولايات المتحدة؟

والسؤال الإجمالي وربما الأصعب: ما هو مدى استعداد المجتمع اليهودي- الإسرائيلي للتخلص من الصورة العميقة التي تنسبه إلى «شعب مختار»، والكف، سواء باسم تاريخ زائف أو بواسطة بيولوجيا خطيرة، عن تفخيم الذات وإقصاء الآخر من داخله؟

بناء على ذلك، فإن التساؤلات التي يطرحها هذا الكتاب في سطوره الأخيرة أكثر من الحلول التي يقدمها، كما أن الحالة النفسية في نهايته، تماماً كما في القصص الشخصية المستهلة له، يَغلبُ عليها التكدر والانقباض أكثر من التفاؤل. ولكن في مؤلف وَضَعَ، من بدايته وحتى نهايته، الماضي اليهودي محل علامات استفهام، من المنطقي أن تضاف أيضاً مساءلة مقتضبة ولاذعة حول مستقبل مثير للشكوك.

في الختام، إذا كان بالإمكان تغيير المتخيل التاريخي بصورة راديكالية إلى هذا الحد، فلماذا لا نسعى أيضاً، بواسطة الكثير من الخيال، إلى صنع غدٍ من نوع آخر؟

وإذا كان ماضي الأمة، في أساسه وجوهره، هو حلم، فلم لا نبدأ بالحلم في مستقبلها من جديد، قبل هنيهة من تحوّله إلى كابوس مفزع؟.

الهوامش

١. Amos Elon, *The Pity of It All: A History of Jews in Germany*, 1743–1933, New York: Metropolitan Books, 305–37، لم يبد الإسرائيليون الفرنسيون أو الألمان أي مشاعر تضامن يهودية. ومعروف عنهم موقفهم المتصلب وسخريتهم الاستعلائية تجاه يهود شرق أوروبا. الـ Ostjuden الـ «حقيرين». وذات الموقف تبناه لاحقاً الـ «شرقيون» من أوروبا إزاء الـ «شرقيين» الجدد في إسرائيل.

٢. من المحتم أن ينظر أتباع القومية اليهودية إليها على الدوام بأنها فريدة ومختلفة كلياً عن باقي الحركات القومية. فعندما كتب المؤرخ يعكوف كاتس على سبيل المثال «على عتبة العصر الحديث كان اليهود مستعدين لحركة قومية أكثر من أية جماعة إثنية أخرى في أوروبا»، فقد عَبرَ بذلك عن موقف اعتيادي نجده بين العديد من مؤرخي القوميات. انظر يعكوف كاتس، القومية اليهودية: مجموعة مقالات، القدس: المكتبة الصهيونية، ١٩٨٣ (بالعبرية)، ١٨. شموئيل إتينغر، وهو مؤرخ لا يقل مقدارا عن سابقه، حدد بالمقابل: «قد يكون اليهود الجماعة الوحيدة المعروفة في التاريخ، التي حافظت باستمرار على وعيها القومي الذاتي عبر آلاف السنين». أنظر مقالته: «القومية اليهودية الحديثة»، التاريخ والمؤرخون، القدس: زلمان شازار، ١٩٩٢ (بالعبرية)، ١٧٤.

٣. منقول عن «القومية واللغة»، مقالة كتبت في العام ١٨٨٦ ونشرت في كتاب يواكييم دورون، الفكر الصهيوني لدى نتان بيرنباوم، القدس: المكتبة الصهيونية، ١٩٨٨ (بالعبرية)، ١٧٧.

٤. المصدر السابق، ٦٣.

٥. دون القائد الصهيوني هذه الأقوال في ٢١ تشرين الثاني ١٨٩٥. أنظر ثيودور هرتسل، قضية اليهود: يوميات، القدس: المكتبة الصهيونية، ١٩٩٨، ٢٥٨.

٦. ماكس نورداو، «تاريخ بني إسرائيل»، (١٩٠١)، كتابات صهيونية، الجزء الثاني، القدس: المكتبة الصهيونية، (١٩٠١)، ١٩٦٠ (بالعبرية)، ٤٧.

٧. ماكس نورداو، «خطاب في الكونغرس الثاني» (١٩٠١)، كتابات صهيونية، الجزء الثاني، ١١٧. وقد سبق هذا الخطاب إسماع أوبرا ريخارد فاجنر Tannhäuser.

٨. المصدر السابق، ١٨٧.

٩. Martin Buber, "Judaism and the Jews," in *On Judaism*, New York: Schocken Books, 1972, 15–16

١٠. زئيف جابوتنسكي، «رسالة حول التسيير الذاتي»، مقالات مختارة: المنفى والاندماج، تل أبيب: شلومو زلتسمان، ١٩٣٦ (بالعبرية)، ١٤٣–١٤٤.

١١. Gideon Shimoni, *The Zionist Ideology*, Hanover: Brandeis University Press, 1995, 240.

١٢. Arthur Ruppin, *The Jews of To-Day*, London: Bell and Sons, 1913, 17–216.

١٣. المصدر السابق، ٢٧١.

١٤. المصدر السابق، ٢٩٤. مع ذلك، فمن المفضل أن يأتي اليهود من البلاد العربية بأعداد قليلة، وذلك لأنهم يكتفون بالقليل وبإمكانهم تبديل العمال العرب.

١٥. المصدر السابق، ١٦٢.

١٦. Alex Bein (ed.), *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1971, 205.

١٧. Arthur Ruppin, "The Social Structure of the Jews," in vol. 1 *The Sociology of the Jews*, 2nd edn., Berlin-Tel Aviv: Shtibel, (1930) 1934, 15.

١٨. في آب العام ١٩٣٣ دَوّنَ روبين في يومياته ما يلي: «وفق عرض د. لانداور سافرت في ٨, ١١ إلى يينا لمقابلة البروفسور غونتر، مؤسس نظرية العرق القومية الإشتراكية. استمرت المحادثة لساعتين. لقد كان غونتر ودوداً جداً. وقد ادعى بأنه لا يملك حقوق التأليف والنشر لمصطلح الآرية ووافقني الرأي بأن اليهود ليسوا منحطين لكنهم مختلفون، ويجب تسوية المشكلة بصورة عادلة.» روبين، فصول حياتي، تل أبيب: عام عوفيد، ١٩٦٨ (بالعبرية)، ٢٢٣. أنظر أيضاً المصدر السابق، ١٨١-١٨٢.

١٩. في رسالة لهرتسل من نورداو يعود تاريخها لـ ٢٢ كانون الثاني من العام ١٨٩٨ يكتب له نورداو: «زوجتي مسيحية، بروتستانتية، وبالطبع وفقاً لما تربيت عليه فإنني أعارض أي إكراه يتعلق بالمشاعر وأفضل الإنساني على القومي. ولكني أعتقد اليوم بضرورة التشديد على الجانب القومي، وأعتبر الزواج المختلط غير مرغوب فيه كلياً. لو تعرفت على زوجتي اليوم، لو تعرفت عليها في الأشهر الثمانية عشرة الأخيرة، لحاربت بكل شجاعة ميول قلبي المتزايدة تجاهها قائلاً لنفسي بأني كيهودي لا يمكنني السماح لمشاعري بالسيطرة (. . .) أحببت زوجتي قبل أن أكون صهيونياً، ولا أملك صلاحية عقابها هي بالتحديد بسبب اضطهاد عرقنا من قبل عرقها». شالوم شفارتس، ماكس نورداو في رسائله، القدس: شفارتس، ١٩٤٤ (بالعبرية)، ٧٠.

٢٠. حول مدى حضور نظرية العرق اليهودية بين الأوساط الصهيونية أنظر مقالة رينا ريكام- بيليد، «الصهيونية: في مرآة اللاسامية: حول العلاقة بين الصهيونية واللاسامية في ألمانيا في فترة الرايخ الثاني،» المنشورة في ج. بورت وأو. هيلبرونر (محرران)، اللاسامية الألمانية — تقدير من جديد، تل أبيب: عام عوفيد، ٢٠٠٠ (بالعبرية)، ١٣٣-١٥٦.

٢١. أنظر كتاب رافائيل فالك، الصهيونية وبيولوجيا اليهود، تل أبيب: ريسلينغ، ٢٠٠٦ (بالعبرية) ٩٧-١٠٩. هذا الكتاب هو كنز دفين بالمعلومات حول علاقة علماء صهيونيين وإسرائيليين بالعرق والوراثة، رغم أنه يعاني من بعض الافتقارات المصطلحية، بشكل خاص في تلخيصاته. حول علماء في بريطانيا وألمانيا، صهاينة وغير صهاينة، بحثوا عن العرق اليهودي، أنظر كتاب: John M. Efron, *Defenders of the Race: Jewish Doctors and Race Science in Fin-de-Siècle Europe*, New Haven: Yale University Press, 1994

٢٢. رافائيل فالك، الصهيونية وبيولوجيا اليهود، ١٤٧.

٢٣. المصدر السابق، ١٥٠.

٢٤. المصدر السابق، ١٠٦-١٠٩. الأليلات هي أحد الأشكال البديلة للجينات.

٢٥. المصدر السابق، ١٢٩.

٢٦. المصدر السابق، ١٨٠.

٢٧. Ernest Renan, *Le Judaïsme comme race et religion*, Paris: Calmann Lévy, 1883 يمكن اعتبار هذه المحاضرة استمرارا مباشرا للتوجه الذي عبر عنه قبل ذلك بعام في إحدى محاضراته والتي حاول فيها تحديد الأمة على أساس إرادوي (أنظر الفصل الأول من الكتاب). أما محاضرته عن اليهودية فقد ترجمت إلى الإنكليزية ونشرت في أثناء الحرب العالمية الثانية في: *Contemporary Jewish Record* 6: 4 (1943), 436–448

٢٨. المصدر السابق، ٤٤٤.

٢٩. Karl Kautsky, *Are the Jews a Race?*, New York: Jonathan Cape, 1926، الاقتباسات مأخوذة عن موقع www.marxists.org، الكتاب موجود على الموقع بأكمله. الشيء الجدير بالملاحظة هو أنه رغم ترجمة العديد من أعمال كاوتسكي إلى الكثير من اللغات، فإن أحدًا لم يباشر في ترجمتها للعبرية.

٣٠. Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, New York: The Free Press, 1965. تم نشر هذا الكتاب لأول مرة في العام ١٩١١ وقد أعتبر من الأعمال الكلاسيكية. وحتى عمل فيشبرغ تسنى له أن يطبع من جديد: Maurice Fishberg, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Whitefish: Kessinger Publishing, 2007.

٣١. حول نظرية بوعز انظر كتابه، Vernon Williams Jr., *Rethinking Race: Franz Boas and His Contemporaries*, Lexington: University Press of Kentucky, 1996.

٣٢. على التوالي: Harry L. Shapiro, *The Jewish People: A Biological History*, Paris: UNESCO, 1960; Raphael Patai and Jennifer Patai, *The Myth of the Jewish Race*, Detroit: Wayne State University Press, 1989; and Alain F. Corcos, The Myth of the Jewish Race: *A Biologist's Point of View*, Bethlehem: Lehigh University Press, 2005.

٣٣. *The Race Concept: Results of an Inquiry*, Paris: UNESCO, 1952.

٣٤. نوريت كيرش، تدريس وبحث علم الجينات في الجامعة العبرية (١٩٣٥-١٩٦١)، لم ينشر، تل أبيب: ٢٠٠٣ (بالعبرية)، أنظر أيضاً مقالتها: "Population Genetics in Israel in the 1950s: The Unconscious Internalization of Ideology," ISIS, *Journal of the History of Science 94* (2003), 631–55.

٣٥. Arthur E. Mourant et al., *The Genetics of the Jews*, Oxford: Oxford University Press, 1978.

٣٦. رفائيل بالك، الصهيونية وبيولوجيا اليهود، ١٧٥.

٣٧. بات شيفع بونا- تامير، «نظرة جديدة على أصل اليهود،» مداع ٤٤: ٤-٥، ١٩٨٠ (بالعبرية)، ١٨١-١٨٦. أنظر أيضاً فرضية أكثر اتزاناً في مقالة Bonne-Tamir et al., "Analysis of Genetic Data on Jewish Populations. I. Historical Background, Demographic Features, Genetic Markers," *American Journal of Human Genetics* 31: 3 (1979), 324–40.

٣٨. بونا- تامير، «نظرة جديدة على أصل اليهود»، ١٨٥.

٣٩. تامارا تراوبمان، «لليهود والفلسطينيين في إسرائيل والأراضي المحتلة آباء أولون مشتركين»، هآرتس، ١٢ تشرين الثاني، ٢٠٠٠. A. Oppenheim et al., "High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews," *Human Genetics* 107 (2000), 630–41.

٤٠. تامارا تراوبمان، «تشابه وراثي شديد بين اليهود والأكراد»، هآرتس، ٢١ كانون الأول، ٢٠٠١. A. Oppenheim et al., "High-Resolution Y Chromosome Haplotypes of Israeli and Palestinian Arabs Reveal Geographic Substructure and Substantial Overlap with Haplotypes of Jews," *Human Genetics* 107 (2000), 41–630. . وتجدر الإشارة إلى أن الطفرات التي تحدث في كروموزوم Y لا يمكنها التدليل بالمرة على آباء أي من يكن من البشر، وفي أفضل الحالات يمكنها أن تدلل فقط على خط «سلالي» لأب واحد، أي ليس على شجرة وراثية بل على غصن واحد من هذه الشجرة.

٤١. تامارا تراوبمان، «للرجال اليهود الأولين جذور في الشرق الأوسط، أصل النساء ما زال مجهولاً»، هآرتس، ١٦ أيار ٢٠٠٢.

٤٢. تامارا تراوبمان، «٤٠ بالمائة من الإشكناز هم ذراري أربع أمهات»، هآرتس، ١٤ كانون الثاني، ٢٠٠٦، أليكس دورون، «٤٠ بالمائة من الإشكناز هم ذراري لأربع أمهات من القرن السادس»، معاريف، ٣ كانون الثاني ٢٠٠٦.

٤٣. Doron M. Behar et al., "The Matrilineal Ancestry of Ashkenazi Jewry: Portrait of a Recent Founder Event," *American Journal of Human Genetics* 78 (2006), 97–487.

٤٤. يتحدث الحاخام في مستهل كتابه عن الحدث المؤسس في الكنيس في كندا والذي أدى لاهتمام البروفسور سكورتسكي بالأصول الوراثية للكهان. أنظر Yaakov Kleiman, *DNA and Tradition: The Genetic Link to the Ancient Hebrew*, Jerusalem, New York: Devora Publishing, 2004, 17، بالمقابل كتب سكورتسكي مقدمة للكتاب وتوجه إليه باعتباره «masterful».

٤٥. K. Skorecki et al., "Y-Chromosomes of Jewish Priests," *Nature* 385 (1997)

٤٦. رافائيل فالك، الصهيونية وبيولوجيا اليهود، ١٨٩. حول طرق عمل بعض العلماء من الممكن الاطلاع على مقالة John P. A. Ioannidis, "Why Most Published Research Findings Are False," *PLos Med* 2(8) (2005): e124.

٤٧. حول «الجينات المكدونية» أنظر على سبيل المثال مقالة Antonio Arnaiz-Villena et al., "HLA Genes in Macedonians and the Sub-Saharan Origins of the Greeks," *Tissue Antigens* 57: 2 (2001), 118–27. من يرد التعرف على المدى العبثي الذي قد تشكله الكتابة عن الجين اليهودي أوصيه بقراءة مقالة Katya Gibel Azoulay, "Not an Innocent Pursuit: The politics of a 'Jewish' Genetic Signature," *Developing World Bioethics* 3: 2 (2003), 119–26، وانظر أيضاً Avshalom Zoossmann-Diskin et al., "Protein Electrophoretic Markers in Israel: Compilation of Data and Genetic Affinities," *Annals of Human Biology* 29: 2 (2002), 142–75

٤٨. Walter Benjamin, "On the Concept of History," in *Selected Writings*, vol. 4, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2003, p. 389.

٤٩. البيان متوفر على موقع www.knesset.gov.il

٥٠. حول نشوء مشكلة اللاجئين أنظر كتاب Benny Morris, The Birth of *the Palestinian Refugee Problem* Revisited, Cambridge: Cambridge University Press, 2003، وانظر أيضاً Ilan Pappe, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld Publications, 2007; Dominique Vidal, *Comment Israël expulsa les Palestiniens* (1947–1949), Paris: L'Atelier, 2007

٥١. حول سياسة الأراضي في إسرائيل أنظر كتاب Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006.

٥٢. أنظر الرسالة في ملحق مقالة مناحيم فريدمان، «تاريخ الوضع الراهن: الدين والدولة في إسرائيل»، داخل كتاب الإنتقال من اليشوف إلى الدولة ١٩٤٧-١٩٤٩، حيفا: مؤسسة هرتسل، ١٩٩٠ (بالعبرية)، ٦٦-٦٧.

٥٣. في الواقع هناك فصل شبه كامل في جهاز التربية الإسرائيلية. وبالكاد توجد مدارس يتعلم فيها أولاد يهود -إسرائيليون سوية مع فلسطينيين- إسرائيليين. جذور هذا الفصل ليس الاهتمام باستقلال وحفظ ذاكرة الثقافة الفلسطينية. جهاز التربية وبرامج التعليم في الوسط العربي يخضعان كلياً لجهاز التربية والتعليم في إسرائيل. وهذا الفصل ميّز على الدوام الحركة الكيبوتسية، درة تاج الاشتراكية الإسرائيلية، حيث لم يُقبل العرب في الكيبوتس، مثلما لم يدمجوا في أطر إسرائيلية أخرى.

٥٤. أنظر على سبيل المثال Gershon Weiler, *Jewish Theocracy*, Leiden: Brill, 1988.

٥٥. حول العلاقة بين القومية والدين أنظر مقالة Baruch Kimmerling, "The Cultural Code of Jewishness: Religion and Nationalism," in *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and Military*, Berkeley: University of California Press, 2001, 173–207.

٥٦. Liah Greenfeld, "The Modern Religion," in *Nationalism and the Mind: Essays on Modern Culture*, Oxford: Oneworld Publications, 2006, 109

٥٧. حول هذا الموضوع أنظر كتاب يغئال عيلام، اليهودية كوضع راهن، تل أبيب: عام عوفيد، ٢٠٠٢، ١٦.

٥٨. متوفر على www.knesset.gov.il/laws/special/heb/chok_hashvut.htm

٥٩. حول أساليب استيعاب هذه الهجرة أنظر كتاب Yehouda Shenhav, *The Arab Jews: A Postcolonial Reading of Nationalism, Religion, and Ethnicity*, Stanford: Stanford University Press, 2006.

٦٠. دفري هكنيسيت، (بروتوكولات الكنيست) ٦، ١٩٥٠، ٢٠٣٥.

٦١. عيلام، اليهودية كوضع راهن، ١٢.

٦٢. حول هذه الشخصية الفذة والمميزة أنظر كتاب Nechama Tec, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen*, New York: Oxford University Press, 1990.

٦٣. المصدر السابق، ٢٣١.

٦٤. حول المواقف المختلفة للقضاة أنظر كتاب رون مرجولين (محرر)، دولة إسرائيل كدولة يهودية وديمقراطية، القدس: الاتحاد العالمي لعلوم اليهودية، ١٩٩٩ (بالعبرية)، ٢٠٩-٢٢٨.

٦٥. «تامرين ضد دولة إسرائيل»، محكمة العدل العليا، قرار رقم ٦٣٠٧٠/ ، ٢٠ كانون الثاني ١٩٧٢. اعتمد تامرين في دعوته القضائية على بحث عالم الاجتماع الفرنسي Georges Friedmann, *The End of the Jewish People?*, New York: Doubleday, 1967. الأطروحة الملخصة للكتاب، المؤيد جدا لإسرائيل، تفترض تدرج وتشكل أمة إسرائيلية تختلف ملامحها عن اليهودية التاريخية.

٦٦. أنظر قائمة عاموس بن فيرد في صحيفة هآرتس، ٢ آب ١٩٨٥.

٦٧. أنظر بقية مقالاته «رأس السنة لليهود»، هعير، ١٣ آيلول، ١٩٨٥، «ذنب البيوشكا»، هعير، ٢٤ كانون الثاني، ١٩٨٦، و« نحن (من هذا؟)»، بوليتيكا، ١٧ تشرين الأول، ١٩٨٧، ٢٦-٢٧.

٦٨. أبراهام ب. يهوشع، «رد على أنطون»، الحائط والجبل، تل أبيب: زمورا بيتان، ١٩٨٩ (بالعبرية)، ١٩٧-٢٠٥.

٦٩. موشيه نويمان رئيس لجنة الانتخابات المركزية، قرار رقم (٤) ١٧٧، ١٨٩.

٧٠. http://www.knesset.gov.il/laws/special/heb/yesod1.pdf

٧١. Sammy Smooha, "Minority Status in an Ethnic Democracy: The Status of the Arab Minority in Israel," *Ethnic and Racial Studies* 13 (1990), 389–413

٧٢. سامي سموحة، «النظام في إسرائيل: ديمقراطية مدنية، لا ديمقراطية، أو ديمقراطية إثنية؟»، سوسيولوجيا إسرائيلية II، ٢ (٢٠٠٠، بالعبرية)، ٦٢٠. وأنظر أيضاً Sammy Smooha, "The Model of Ethnic Democracy: Israel as a Jewish and Democratic State," *Nation and Nationalism* 8: 4 (2002), 475–503

٧٣. حول سموحة وردود الفعل لتحليلاته أنظر مقالة إيال جروس «ديمقراطية إثنية ودستورية في إسرائيل، بين الدولة اليهودية والدولة الديمقراطية». سوسيولوجيا إسرائيلية II. 2 (2000). 647-673.

٧٤. إليعازر شبيد، « إسرائيل: ‹دولة يهودية› أم ‹دولة الشعب اليهودي›؟»، صهيونية ما بعد الصهيونية، القدس: المكتبة الصهيونية، ١٩٩٦ (٢٠٠٠ بالعبرية)، ١١٦.

٧٥. شلومو أفنيري، «الأقليات القومية في دول قومية ديمقراطية»، داخل العرب في السياسة الإسرائيلية: تخبطات هوياتية، إيلي ريخس (محرر)، تل أبيب: مركز موشيه دايان، جامعة تل أبيب: ١٩٩٨ (بالعبرية)، ٢٤

٧٦. آسا كاشير، «دولة اليهود الديمقراطية»، داخل دولة إسرائيل بين اليهودية والديمقراطية، القدس: المركز الإسرائيلي للديمقراطية، ٢٠٠٠ (بالعبرية)، ١١٦.

٧٧. حاييم كوهين، «يهودية دولة إسرائيل»، ألبايم ١٦ (١٩٩٨)، ١٠.

٧٨. المصدر السابق، ٢١.

٧٩. http://www.news1.co.il/archive/003-D-1202-00.html?tag=21-53-48#PTEXT1767

٨٠. المصدر السابق.

٨١. أنظر مرجولين (محرر)، دولة إسرائيل كدولة يهودية، ١١.

٨٢. شلومو ساند، «لمن تنتمي الدولة»، هآرتس، ١٠ تشرين الأول، ٢٠٠٠.

٨٣. دانييل فريدمان، «إما صراع أو اندماج»، هآرتس، ١٧ تشرين الأول، ٢٠٠٠.

٨٤. Alexander Yakobson and Amnon Rubinstein, *Israel and the Family of Nations: The Jewish Nation-State and Human Rights*, New York: Routledge, 2008

٨٥. أنظر مقالة جاد ليئور، «نازحون أكثر من مهاجرين»، يديعوت أحرونوت، ٢٠ نيسان، ٢٠٠٧.

٨٦. نديم روحانا، أسعد غانم، وأورن يفتاحئيل، هم من بدأوا التطبيق الفرضي لمصطلحي «دولة إثنية» أو «إثنوقراطية» على إسرائيل. أنظر كتاب Nadim N. Rouhana, *Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State: Identities in Conflict*, New Haven: Yale University Press, 1997; As'ad Ghanem, "State and Minority in Israel: The Case of Ethnic State and the Predicament of Its Minority," *Ethnic and Racial Studies* 21: 3 (1998), 47–428; and Oren Yiftachel, *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*.

٨٧. العلاقة الوطنية بغزة لم تشبه يوما مفهوم الملكية على الخليل وبيت لحم. حول عجز النخب السياسية في إسرائيل عن الوصول إلى سلام، أنظر كتاب، ليف جرينبرج، Lev Luis Grinberg, *Politics and Violence in Israel/Palestine*, New York, Routledge, 2009. (تجدر الإشارة إلى أن ترجمة عربية لهذا الكتاب صدرت عن المركز الفلسطيني للدراسات الإسرائيلية– مدار، المحرّر).

٨٨. أنظر حول ذلك تقرير شموئيل روزنر، «الزواج المختلط يخلق شعبين يهوديين»، هآرتس، ٢٩ كانون الأول، ٢٠٠٦.

فهرست الأعلام

أبا بار، إيفو: ٢٦٤.
إبراهيم (أبراهام)، نبي: ٩٨، ١٠٢، ١١٠، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، (١٧٥)، ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٤، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٦، ٣٠٦، (٣١٨)، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٩٠.
أبطليون، حاخام: ٢٢٩.
ابن الأثير، علي: ٢٨١، (٣٢٠).
ابن النديم: ٢٨٤، (٣٢٠).
ابن خلدون: ٢٥٣، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، (٣١٨).
ابن فضلان، احمد: ٢٨١، ٢٨٩، ٢٩٠، (٣١٩)، (٣٢٠).
ابن هشام: (٢٥١).
أبو الحاج، نادية: (١٧٥).
أبو كرب أسعد، ملك: ٢٥٨، ٢٦١.
أبيون: ٢١٧.
أتينغر، شموئيل: (٢٥٢)، (٣٢٢).
أجوستيني، باولو ٣٢٣.
احيكار الأشوري: (١٧٦)، (٢٤٨).
أحيمعتس: (١٧٠).
أحيور العموني: ٢٠٢، (٢٤٨).
أدريانوس قيصر: ١٨١، ١٩٠، ٢٢٥، ٢٢٩، (٢٤٧).
ادريس الأكبر: ٢٥٣، ٢٦٧.
إدلمان، ديانا ف: (١٧٦).
أدلير، مردخاي بن نتان: ٣٢١.
أرتامونوف، ميخائيل: ٢٩٩، ٣٠٣، ٣٠٤، (٣٢٢).
إرديلاي، إشتفان: (٣٢١).
أرسطوبولس، يهودا: ٢٠٨، ٢١١، ٢١٤.
ارميا (يرمياهو): ١٩٥، ٢٠٣، ٢٥٥.
أرنايز-فيلينا، أنطونيو: (٤٠٠).
آرون، رايمون: ٨٧، (٩٦).
أزقير، قديس: ٢٥٨، ٢٥٩، (٣١٧).
أزيزا، كلود: (٣١٨).
أساف، سيمحا: (٣١٩).
استر، ملكة: ٢٠٥.
أستوريوس: ٢٦٥.
اسحق (يتسحاك): ١٢٩، ١٣٦، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨، ١٨٣، ٢٠٤، ٢٣٦، ٢٤٥، ٢٦٣، ٣٠٦.
الإسكندر الأكبر: ١٩٥، ١٩٧، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢١٩.
اسماعيل (يشماعيل): (١٧٥)، ٢٣٦، ٢٧٧.
اسنات: ٢٠٤، ٢١٦.
أسيموف، آيزيك: ٢٥٣.
اشعياء (يشعياهو): ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٥٥.
أشكولي، أهرون زئيف: (٣٢٢).
الأصطخري، أبو القاسم: ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٩٠، (٣٢٠).
أغرانات، شمعون: ٣٧٠.

* أرقام الصفحات بين قوسين تشير الى ظهور الاسم في الهوامش.

أغوسطينوس: ٢٦٥، ٢٦٦.
أفلاطون: ١٩٩.
أفنيري، شلومو: (١٧٢)، ٣٧٨، (٤٠١).
ألبرايت، ويليام: ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨، (١٧٥).
ألت، ألبرخت: (١٧٦).
ألتير، مارك: (٣٢٢).
إلداد هداني: (٣٢٠).
ألكسندروس يناي: ٢٠٨، ٢١٢.
ألكلاي، يهودا: (٣٢٠).
ألموغ، شموئيل: (٢٥٢).
إلوكين، جوناتان م.: (١٧٠).
ألون، غدالياهو: (١٧٦).
أنجلز، فريدريخ: ٢١، ٢٦، ٣٤٧.
أندرسون، بنديكت: ٤١، (٤٦)، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٧٠، ٨٥، ٨٨، (٩٤)، (٩٥)، (٩٦).
أنطونيوس بيوس: ٢٢٥، ٢٣١.
أنطيوخوس الثالث: ١٩٦.
أنطيوخوس الرابع: (٢٥٠).
أنكوري، تسفي: ٣٠٧، (٣٢٣).
اهروني، يوحنان: ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، (١٧٥)، (١٧٦).
أوبنهايم، أريئيلا: ٣٥٣، (٣٩٩).
أوبنهايمر، أهرون: (٢٤٦)، (٣١٧).
اورجينيس: ٢٢٠، (٢٥٠).
أورون، ميخائيل: (٣١٩).
أوريو، كلود: (٢٤٨).
أوغسطوس، قيصر: ٢١٠، ٢٢٠، ٢٥٦.
أولبرايت، وليام ف: ١٥٣، ١٥٤، ١٥٨، (١٧٥).
اولوس بلوطيوس: ٢٢٤.
أومبرتو، شلومو: (٢٥١).
آيخهورن ليوهان، جوتفيرد: ١٠٣.
ايزاتس، ملك: ٢١٨، ٢١٩.
آيزن، ارنولد م.: (٢٤٦).
آيزنشتاين، سيرغي: ١٦٨.
اليعازار، حاخام: ٢٢٧، ٢٢٨.
إيغناتييف، ميخائيل: (٩٥).
ايفانوف، مؤرخ: ٣٠٣.
إيفرون، جون: (٣٩٨).
إيلون، أموس: (٣٩٧).
أيون، موريس-روبين: (١٧٠).
بابه، إيلان: (٤٠٠).
باتيجورسكي، جاك: (٣٢٢).
بار أبراهام، يتسحاك: ٢٩٣.
بار ايلعي، يهودا: ٢٥٥.
بار نابا: ٢٢٥.
باراك، اهارون: ٣٨٠، ٣٨١.
بارون، شالوم: ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥-١٣٩، ١٤٢، ١٤٤، ١٤٦، ١٥٧، (١٧٣)، ١٨٨، ١٩٧، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١، ٢١١، (٢٤٧)، (٢٤٨)، (٢٤٩)، ٢٦١، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٨-٣١٠، (٣١٧)، (٣٢١)، (٣٢٣).
باعر، يتسحاك: ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠-١٤٤، ١٤٦، (١٧٣)، (١٧٤)، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٤، (٢٤٧)، ٢٧٦، ٣١١، (٣١٩)، (٣٢٣).
بافيتش، ميلوراد: (٣٢٢).
بالتا، بول: (٣١٨)
باليبار، إتيان: (٤٧)، ٥٤، (٩٤).
باناج، جاك: ٩٩، ١٠٠، ١٠٨، (١٧٠).
باور، أوتو: ٥٨، ٥٩.
بتاي، جنيفير: ٣٤٩، (٣٩٩).
بتاي، رفائيل: ٣٤٩، (٣٩٩).
بر يهودا، يسرائيل: ٣٦٨.
براس، تسفي: (٢٤٦).
براوده، ويليام ج: (٢٥١).

برايلي، جون : (٩٤).
برتال، يسرائيل : (٢٤٧).
برتساك، أوملجان: ٣٠٤، (٣٢١).
برناي، يعكوف : (١٧٤).
بروبيكر، روجرس : ٨١ ، (٩٥).
بروتسكوس، يوليوس : (٣٢١).
بروخوفو، مردخاي: ٣٤٤.
برودل، فرنان: ٥٦، (١٧٦).
بروشي، ماغين : ١٨٠، (٢٤٦).
بروفيرو جنيتوس، قسطنطين: ٢٨٠.
بروك، كيفين: ٣٠٤، (٣٢٢).
بروكوبيوس: ٢٥٩.
بروميثيوس: ٤٢.
بريتساك، أوملجن: (٣٢١).
بريسلاو، هاري : ١٢٠.
بن سروك، مناحيم: ٢٧٦.
البصري، أبو علي حسن بن علي : (٣٢١).
بطليموس الأول (سوتر): ١٩٥، ١٩٦.
بطليموس الثاني (فيلادلفوس): ٢١٣، ٢١٥.
البكري، عبد الله: ٢٥٥، (٣٢٠).
البلاذري، أحمد أبن عبد الحكم: ٢٦٨.
بلكيند، يسرائيل: ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٤، (٢٥٢).
بلوخ، مارك : ٤٨، (٩٣).
بمبرجر، برنارد ج: (٢٥١).
بن اهرون، يوسف: ٢٧٦، ٢٧٨.
بن بجبج (يوحنان هاجار): ٢٢٩.
بن تسفي، يتسحاك: ١٤٨، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، (٢٤٦)، (٢٥٢)، (٣٢٠)، ٣٣٩.
بن حنوكا، يعكوف: ٢٩٢.
بن حنينا، يوسي: ١٩٢.
بن دافيد، ابراهام: ٢٧٨، (٣١٩).
بن زئيف، يسرائيل: ٢٦١، (٣١٧).
بن ساسون، حاييم: (١٧٤)، (٢٤٨).
بن شبروط، حسداي: ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٠، (٣١٩).
بن شماي: (٣٢٢).
بن عزريا، اليعازر (حاخام): (٢٥١).
بن غوريون، دافيد: ١٤٧-١٥٠، ١٥٣، (١٧٥)، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٤، (٢٥٢)، ٣٣٩، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٧، ٣٦٨.
بن فيرد، عاموس: (٤٠١).
بن متتياهو، شمعون: ٢٢٠.
بن ها-ها، حاخام: ٢٢٩.
بن يعكوف، إفرايم: (١٧٠).
بنيامين متوديلا: (٣٢١).
بنيامين، وولتر: ٣٥٨، (٤٠٠).
بنياميني، أهرون: ٣٤٤.
بوبر، مارتن: ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤٣، (٣٩٧).
بوبيا سابينا: ٢٢٤.
بوديكا: ٣٧.
بورتر، براين: (٩٥).
بورخوف، بار: ٦٠، ٢٣٩، ٢٤٠، (٢٥٢)، ٣٣٩، ٣٦١.
بوعز بن شلمون: ٢٠٢، (٢٤٨).
بوعز، فرانتس: ٣٤٨، ٣٤٩، (٣٩٩).
بولاك، ابراهام: ٢٣٨، (٢٥١)، ٣٠٠-٣٠٢، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١١، (٣٢٠-٣٢٣).
بولان، ملك: ٢٧٧، ٢٨٦، ٢٨٧.
بولص الرسول (شاؤول الترسي): ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٠، ٢٧٤.
بولونسكي، أنتوني: (٣٢٣).
بومبينا جريكينا : ٢٢٤.
بونا- تمير، بت شيفع: ٣٥٢، (٣٩٩).
بونفيل، رؤوفين: (٢٥١).

بيخار، دورون م: ٣٥٥، (٣٩٩).
بيرتولو، كاتيل: (٢٤٩).
بيركوفيتش، أبراهام: ٢٨٨، ٢٩٧، ٢٩٨.
بيرل، يوسف: ٢٩٧، (٣٢١).
بيرنباوم، نتان: ٣٣٣، ٣٣٤، (٣٩٧).
بيسمارك، اوتو فون: ١٠٩.
بيغن، مناحيم: ٣٧١.
بيلسودسكي، جوزيف: ٦٠.
بيلينج، ميخائيل: (٩٦).
بين، ألكس: ٣٩٨.
تاباتشنسكي، س.: (٣٢٣).
تاكيتوس، جايوس كورنليوس: ٣٧، ١٢٢، ٢٠٠، ٢٢١، ٢٢٢، (٢٤٦)، (٢٥٠).
تامرين، جورج رافائيل: ٣٦٩، ٣٧٠، (٤٠١).
تراوبمان، تامارا: (٣٩٩).
ترايتشكه، هاينريخ فون: ٧٥، ١١٧-١٢٣، ١٣٣، ١٤١، (١٧٢).
ترتليانوس: ٢٦٥.
تسنغلر، جوزيف: (٢٤٩).
تسوكرمان، جلعاد: (١٧٤).
تسوكرمان، كونستين: (٣٢٠).
تسونس، ليوبولد: ١٠٢، (١٧١).
تسيبورا: ٢٠٤.
تشاتيرجي، بارثا: (٩٤)
تشيمبرلين ليوستون، ستيوارت: ٣٣٤.
توكفيل، ألكسي دي: ٥٧، ٨٧، (٩٦).
تومبسون، إدوارد بالمار: (٩٥).
تومبسون، توماس ل: ١٥٨، ١٦٧، (١٧٦).
تيبيريوس، قيصر: ٢٢١.
تيتوس، فلافيوس فسبسيانوس: ١٧٧، ١٨٠، ٢١٢، ٢١٣، ٢٣٩، ٢٤١، ٣٤٤، (٢٤٧).
تيك، نيحاما: (٤٠١).
تيليوس، ماركوس: (٢٤٨).
تييز، آن-ماري: ٩٦
جابوتنسكي، فلاديمير: ٣٠٥، ٣٣٧-٣٣٩، (٣٩٧).
الجراح: ٢٨١.
جرانت، سوزان-ماري: (٩٥).
جربر، جين س: (٣١٩).
جروان، إريك س: (٣٢٣).
جرينبرج، ليف لويس: (٤٠٢).
جستير، جين: (٢٥١).
جليجر، يوسف: (٢٥١).
جمليئيل الثاني: (٢٥١).
جوبيتر سبازيوس (إله): ١٦٣، ٢٢٠، ٢٢١.
جودمان، مارتين: (٢٤٨)، (٢٥١).
جوست، سان: ٣٨٥.
جوفنال، دكيموس يونيوس: ٢٢٢.
جوليات: ١١١، ١٥٢.
جويتين، شلومو دوف: (١٧٥)، (٢٥١)، (٣١٧).
جيلز، جوزيف: ١٢٣، (١٧٢).
جيبيل-أزولاي، كاتيا: (٤٠٠).
جيته، يوهان فولفغانغ فون: ٧٥، ٢٥٤.
جيجر، ابراهام: ١٠٣، ١٠٨.
جيفرسون، توماس: ٣٧.
حاتم، القاضي محمد: (٣١٨).
الحجاج بن عبد الله: ٢٨١
حزكيا، ملك خزري: ٢٩٠.
حسن بن النعمان: ٢٦٨.
حسيناني: ١٩٥.
حلفو، حاخام: ٢٢٧.
حليمي، جيزيل: (٣١٨).
حمورابي: ١٢٨، ١٣٠.
الحموي، ياقوت: ٢٨٩، ٢٩٠، (٣١٩)، (٣٢٠).

حنانيا، تاجر: ٢١٨.
حنيلائي: ١٩٥.
حورون، عادياج.: (٢٤٧).
حولسون دانيئيل، ابراموفيتش: ٢٩٨.
خانم، عبد المجيد: (٣١٨).
دارك، جان: ٢٦٨، ٢٦٩.
داروين، تشارلز: ١١٠.
دافيس، فيليب: ١٦٧، (١٧٦).
دافيس، هوراس: (٩٤).
دانيال، نبي: ١٧٨، ٢١٦، ٢٣٧.
داهية الكاهنة: ٢٥٣، ٢٦٣، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٩، ٢٩٥، (٣١٨).
داوود (دافيد)، ملك: ١٢، ٣٨، ١١٠، ١١١، ١٢٢، ١٢٩، ١٣١، ١٣٧، ١٤٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٥، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧، (١٧٠)، ١٨٠، ١٨٤، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢٥٥، ٢٧٩، ٣١٠، ٣٤٠، ٣٦١، ٣٩٠.
دايان، موشيه: ١٥٢، ١٥٣، (١٧٥)، (٤٠١).
درايفوس، ألفرد: ٣٢٩، ٣٣٠.
درويش، محمود: ٩، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٥.
دزرائيلي، بنيامين (اللورد بيكونسفيلد): ١١٨، ٣٣٤.
دن، جوفري: (٣١٨).
دنلوب، داغلاس م.: ٣٠٤، (٣١٩)، (٣٢١).
دوركهايم، إميل: ٥٧.
دورون، أليكس: (٣٩٩).
دورون، يواكيم: (٣٩٧).
دوفنوف، شمعون: ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧-١٣٥، ١٣٧، ١٣٨، ١٤٢، ١٤٦، ١٥١، ١٥٧، ١٥٩، (١٧٢)، ١٨٧، ١٩٨، ٢٠١، ٢١١، (٢٤٨)، ٢٦١، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٨، (٣١٧)، (٣٢١)، (٣٢٣).
دوكرا-كوهين، رجين: (٣١٨)
دويتش، كارل: ١٩، ٦٠-٦٢، (٩٤).
دي مايستر، جوزيف: ٨٩.
ديتيان، مارسيل: ٤٤.
دينور، بن تسيون (دينابورغ): (٤٦)، ١٤١، ١٤٣-١٤٩، ١٥٥، ١٦١، (١٧٤)، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٨، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٤٤، (٢٤٧)، ٢٥١، ٢٦١، ٢٧٥، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١٩، (٣٢٠)، (٣٢١)، (٣٢٣).
ديو كاسيوس: ١٨١، ١٨٢، ٢٢٠، ٢٢١، (٢٤٦)، (٢٥٠)، (٣١٨)، ٣٤٦.
ديونيسيوس الأليكورنسي: ٩٨، (١٧٠).
ذرا-آمر، أيمن: ٢٥٨.
ذو نواس (يوسف آسار يثأر): ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٣، (٣١٨).
رابا، يوئيل: (٣٢١).
راببورت، أوريئيل: ٢٠٥، (٢٤٦)، (٢٤٨)، (٢٤٩).
راببورت، ميرون: (١٧٥).
رابيلو، ألفريدو مردخاي: (٣١٩).
راز- كراكوتسكين، امنون: (٢٤٧).
راعوث المؤابية: (٢٤٨).
رافيتسكي، أفيعازار: (٢٤٧).
رام، أوري: ٤١، (٤٦)، (١٧٤).
رام، حجاي: (٩٤).
الرامبام (موسى بن ميمون): ٢٢٩.
رامبان (موشيه بن نحمان): (٢٤٧).
رامي-جيرو، سلفان: (٩٣).
رانكة ليوبولد، فون: ١٠٢، ١٢٨.
راين، أريئيل: (١٧٤).
رتات، بيير: (٩٣).
رحاب، شخصية تناخية: (٢٤٨).
ردفيلد، جيمس و.: ١١٣، (١٧١).
روبسبير، ماكسميليان: ٣٨٥.
روبنشتاين، أمنون: ٣٨٣، ٣٨٤، (٤٠٢).
روبين، آرثور: ١٧٤، ١٩٧، (٢٤٦)، ٣٣٩، ٣٤٠-٣٤٣، ٣٤٩، (٣٩٧)، (٣٩٨).

روبين، زئيف: ٢٦٢، (٣١٧).
روت، أندرياس: (٣٢٢).
روت، بتسليل: (٣٢٢).
روتنسترايخ، نتان: (١٧١).
روحانا، نديم: (٤٠٢).
روزنر، شموئيل: (٤٠٢).
روزين-موكيد، طوفا: (٣١٩).
روستيكوس: ٢٦٥.
روفايزن أوسوالد، شموئيل (الأخ دانيئيل): ٣٦٨، ٣٦٩، (٤٠١).
روكاح، دافيد: (٢٤٧).
رومانوس، قيصر: ٢٨٧، ٢٨٩.
رونا-تاس، أ.: (٣٢٢).
رونين، يسرائيل: (٢٤٩).
ريفيل، جاك: (١٧٦).
ريكام-بيليد، رينا: (٣٩٨).
ريمي جيرو، سيلفيان: ٩٣
رينان، ارنست: ٥٧، ٥٨، ١١٤، ١٢٥، ١٢٦، ٢٠٥، ٣٤٦، ٣٤٧، (٣٩٨).
رينير، كارل: ٥٨.
زاس، يعكوف: ٣٤٤.
زانغويل، يسرائيل: ٣٣٥.
زايدن، هربرت جاي: (٣٢٣).
زفولون، ملك خزري: ٢٩٠.
زكريا، نبي: ١٧٨، ٢٠٣، ٢٥٥.
زهري، مناحيم: (٣٢٢).
زوسمان-ديسكين، أفشالوم: (٤٠٠).
زولا، ايميل: ٣٢٩.
زومبارت، فرنر: ٧٥.
زونابند، فرانسوا: (٩٦).
زونز، ليوبولد: ١٠٢، ١٠٣، ١٠٨، (١٧٠).
زيمر، اوليفير: (٩٤).
زيوس، إله: ٤٢، ١٦٣.
سابير، جاك: (٣٢٢).
سارة: ١٥٠، (١٧٥)، ٢٠٤، ٢٢٤.
سارتر، جان بول: ٣٤٧.
سافيردا، إدورادو: (٣١٩).
سالامان ردكليف، نتان: ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٩.
ساند، شلومو: ١٠، ١١، ١٣-١٨، (٤٠٢).
سبون، و: (٩٥).
سبينوزا، بنديكتوس: (٩٧)، ١٢٤، ١٦٤، ٣٨٠.
سبيوس: ٢٨٠، (٣٢٠).
ستالين، جوزيف: ٢١، ٥٨، ٥٩، (٩٤)، ٣٠٣، ٣٠٥.
سترابو، جغرافي: (١٧٤).
سترابون: ١٩٦، ٢١٠، ٢١١.
ستوكر، أدولف: ١١٩.
سعيد الفيومي (سعاديا غاؤون): ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٩٢.
سفياتوسلاف، ملك: ٢٩٤، ٣٠٩.
سفراي، شموئيل: (٢٤٦)، (٢٥١).
سقراط: ٣٧.
سكوت، جامس م.: (٢٤٦).
سكورتسكي، كارول: ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، (٤٠٠).
سلوشتس، ناحوم: ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، (٣١٨).
سليمان (شلومو)، ملك: ١٢، ٣٨، ١١١، ١٢٢، ١٢٩، ١٣١، ١٤٧، ١٥١، ١٥٤، ١٥٥، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ٢٠٤، ٢١٦، ٢٥٥، ٢٦٣، ٢٧٩، ٢٨٢، ٣٩٠.
سموحة، سامي: ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، (٤٠١).
سميث، أنتوني د.: ٥٤، (٩٣).
سنتليفرا، بيير: (٩٦).
سندلر، أهرون: ٣٤٤.
سوفير، بنيامين: (٢٥١).
سويتونيوس: ٢٢١، (٢٥٠).

سوئيموس الياطوري: ٢١٢.
سيغف، توم: ١١، ١٨.
سيف بن ذي يزن: ٢٦٠.
سيلبرمان، أشر: ١٦٥.
سيلبرمان، نيل: ١٦٥، (١٧٦).
سيمون، مرسيل: ٢٦٤، ٢٦٥، (٣١٨).
سيمونسون، شلومو: ٣٠٧، (٣٢٣).
سييز، آب: ٦٩.
شاحر، دافيد: (١٧٥).
شازار شنيئور، زلمان: ١٤٨، (١٧٠)، (٢٥٢)، (٣١٩)، (٣٢٣)، (٣٩٧).
شالماير، ويلهالم: ٣٤٠.
شالوم، غرشوم: (١٧١).
شاليط، بنيامين: ٣٦٩.
شاؤول، ملك: ١٣٧، ١٥١، ١٦١، ٢٢٥.
شايرر، اميل: ٢٠٥.
شبيد، إليعازر: ٣٧٧، (٤٠١).
شبيرو، هاري ل.: ٣٤٩،(٣٩٩).
شتيرن، مناحيم: ١٩٨، (٢٤٨)، (٢٤٩)، (٢٥٠).
شرحبيل ياكوف، ملك: ٢٥٨، ٢٥٩.
شرحبيل يعفور، ملك: ٢٥٨.
شطريت، يوسف: (٣١٨).
شفان، بن اتسلياهو: ١٦٦، (١٧٦).
شكسبير، ويليام: ١٦٨.
شلحت، أنطوان: ١١.
شلومتسيون، الكساندرا: ٢٠٨، ٢٢٨.
شماس، أنطون: ٣٧٣، ٣٧٤.
شماعية، حاخام: ٢٢٩.
شماي، العجوز: ٢١٠، ٢٢٩.
شمعون بار غيورا: ٢١٢، ٢٢٩.
شمعون بار يوحاي: ٢٣٢.
شمعون من بيت أرشم: ٢٥٩.
شمعوني، جدعون: (١٩٣)، (٣٩٧).
شمغار، مئير: ٣٧٥.
شنابير، دومينيك: (٩٣).
شنهاف، يهودا: (٤٠١).
شوراكي، نتان أندريه: ٢٧٢، ٢٧٣، (٣١٩).
شورتر، دانيال: (٣١٨).
شورس، إيسمار: (١٧١).
شيختر، سولومون: (٣٢٠)، (٣٢١).
شيفر، يتسحاك: ٢٩٩، ٣٠٨، ٣١٣، (٣٢٣).
شيلر، فريدريخ: ٧٥.
صبرائيل، ملك خزري: ٢٨٦.
صلاح الدين: ٣٨.
طارق بن زياد: ٢٧٥.
طوبي، يوسف: (٣١٧).
عبد الرحمن الثالث: ٢٧٦.
عبشتاين، أبراهام: (٣٢٠).
عجنون شموئيل، يوسف: ١٧٧، ١٧٨.
عزرا الكاتب: ١١٢، ١٢٤، ١٢٥، ١٣٠، ١٣٣، ١٣٨، (١٧٣)، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٦، ٢٣٠، ٢٦٩، ٣٤٠..
العصفري (خليفة بن خياط): ٢٦٨.
عفرون، بوعز: ٤١، (٤٦).
عكريش، يتسحاك: (٣١٩).
عكيفا، حاخام: ٢٢٩، (٢٥١).
عكيلص (اونكلوس): ٢٢٩.
عوبيد، والد يشاي: (٢٤٨).
غاريبالدي، جوزيبي: ٧٩.
غانم، أسعد: (٤٠٢).
غرامشي، انطونيو: ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٨، (٩٦).
غرينفيلد، ليئا: (٤٧)، ٧٩، ٨٠، (٩٥)، ٣٦٥، (٤٠٠).

غريتس، هاينريخ: ١٠٦-١١٣، ١١٥، ١٢٠، ١٢٢-١٢٨، ١٣٠، ١٣١، ١٣٣-١٣٥، ١٤١-١٤٤، ١٤٦، ١٥١، ١٦١، (١٧١)، (١٧٢)، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٧، ٢١٠، (٢٤٧)، (٢٤٨)، (٢٤٩)، ٢٦١، ٢٩٦، ٢٩٨، (٣١٧)، (٣٢١)، ٣٣٢.

غريغوريوس: (١٧٠).

غريغوريف، و. : ٢٩٦.

غلنر، آرنست: ١٩، ٤١، (٤٦)، ٦١-٦٣، ٦٦، ٦٧، ٧٢، ٨٠، ٨١، ٨٣، ٨٤، ٨٩، (٩٤)، (٩٥)، (٩٦).

غوبينو، آرثور دي: ١١٣، (١٧١).

غوتفالد، نورمن: (١٧٦).

غوتنر، هانس ف. ك. : ٣٤٣.

غولب، نورمان: ٣٠٤، (٣٢١).

غولدن، بيتر: ٣٠٤، (٣٢٠)، (٣٢٢).

فابر، دانيال: (٩٦).

فارو، ماركوس ترانتيوس: ٢٢١.

فاكسلر، بول: ٢٧٣، ٢٧٤، ٣١٢، (٣١٩)، (٣٢٣).

فالك، رافائيل: ٣٤٤، ٣٥١، (٣٩٨)، (٤٠٠).

فالمريير يعكوب ف. : ٣٠٧.

فاليريوس ماكسيموس: ٢٢٠، (٢٥٠).

فايتسمان، ستيفن: (٢٤٩).

فاينير، شموئيل: (١٧١).

فتاحيا من ريغنسبورغ: ٢٩٣، (٣٢١).

فرانس منداس، بيار: ٣٦٧.

فرانكو، فرانسيسكو: ٢٣.

فرنتش، د. : (٣١٧)

فريدمان، جورج: (٤٠١).

فريدمان، دانيئيل: ٣٨١، ٣٨٢، (٤٠٢).

فريدمان، مناحيم: (٤٠٠).

فكسلر، بول: ٢٧٣، ٢٧٤، ٣١٢.

فلاديمير، ملك: ٢٨٥، ٢٩٤.

فلدمان، لويس. : (٢٤٩)، (٢٥١).

فنكلشتاين، يسرائيل: ١٦٥، (١٧٦)، (٢٤٦).

فولفيا: ٢٢١، ٢٢٤.

فيبر، ماكس: ٥٧، ٧٦، ٨٠.

فيير، يوجين: (٩٦).

فيتوريا باولا: ٢٢٤.

فيثاغوروس: ٢١٧.

فيخته جوهان، غوتليب: ١١٨، ١٢٦.

فيشبرغ، موريس: ٣٤٩، (٣٩٩).

فيل، إدوارد: (٢٤٨).

فيلدمان، مارك: ٣٥٥.

فيلسون، فالتير ت: (٢٥٠).

فيلوستورجيوس: ٢٥٧.

فيلون الاسكندراني: ١٩٦، ١٩٨، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٦، ٢٢٩.

فيليامس، فرنون: (٣٩٩).

فيلير، جيرشون: (٤٠٠).

فيوستينيانوس الثاني: ٢٨٠.

قسطنطين الأول: ٢٣١.

قسطنطين الثاني: ٢٥٧.

قسطنطين السادس: ٢٨١.

كابلان، ستيفين: (٣١٧).

كاتس، سلومون: (٣١٩).

كاتس، شموئيل: (١٧٤).

كاتس، يعكوف: (٣٩٧).

كاركوبينو، جيروم: (٢٤٦).

كاروس، كارل غوستاف: ١١٣، (١٧١).

كازس، دافيد: (٣١٨).

كاشر، آرييه: ٢١١، (٢٤٦)، (٣١٧).

كاشير، آسا: ٣٧٩، (٤٠١).

كاهانا، مثير: ٣٧٢.

كاوتسكي، كارل: ٥٨، ٣٤٧، ٣٤٨، (٣٩٨).
كدوري، إيلي: (٩٦).
كرايسكي، برونو: ٣٦٧.
كركساني، يعكوف: ٢٩٢.
كرنيليوس: (٢٥١).
كروتشيه بينديتو: ٣١٠.
كريسيل: (٩٥).
كسرافبتس، جيزا: (٢٤٩)
كسرى الثاني: ٢٨٠.
كلاوديوس، قيصر: ٢٢١.
كلايمان، يعكوف: ٣٥٦، (٤٠٠).
كلسوس: ٢٢٣.
كلوزنر، يوسيف: ١٩٢، ١٩٣، ٢١١، (٢٤٧)، (٢٤٩).
كلوفيس: ٣٧.
كمرلينج، باروخ: (٤٦)، (٢٥٢)، (٤٠٠).
كهانا، أبراهام: (٣١٩)، (٣٢٠).
كوتشيرا، هوجو فون: (٣٢١).
كوتن، بروس: (١٧٦).
كورش، ملك: ١٩٤.
كوركوس، ايلان: ٣٤٩، (٣٩٩).
كوزيو، تاراس: (٩٥).
كوستلر، آرثر: ٣٠٤-٣٠٧، ٣١١، (٣٢٢)، (٣٢٣).
كوسماس: ٢٥٩.
كوكوفستسوف، بافل: ٢٩٩.
كومار، كريشام: (٩٤).
كومودیانوس: ٢٦٦.
كوهين، هانز: ٧٢، ٧٥، ٧٤، ٧٦، ٧٨، (٩٤)، (٩٥)، ٣٣٧، ٣٣٩.
كوهين، حاييم هرمان: ١٢٠، ٣٧٩، ٣٨٠، (٤٠١).
كوهين، شاي: (١٧٠).
كويفمان، يحزقئيل: ١٤٨، ١٤٩، (١٧٥)، ١٩٢، ١٩٣، (٢٤٧).
كيتروزر، فيليكس ي: (٣٢٢).
كيرين، ميخائيل: (١٧٥).
كيسنجر، هنري: ٣٦٧.
كيكرو، ماركوس توليوس: ١٩٦، ٢٢٢.
كيلي، جوردون ب: (٢٤٦).
كيلير، فرنر: (١٧٥).
لابودا، ج: (٣٢٣).
لازاروس، موريتس: ١٢٠.
لازروس-يافه، حافا: (٣١٧).
لافيس، ارنست: (٩٥).
لايشتس، هانس: (١٧٢).
لرنر، يهودا: ٢٩٧، (٣٢١).
لكر، ميخائيل: (٣١٧).
لكه نيلس، بيتر: ١٦٧، (١٧٦).
لوثر، مارتن: ١٠٠، ١١٨.
لوكواس (اندرياس): ٢٦٤.
لوي، ميخائيل: (٩٤).
ليبرمان، جو: ٣٦٧.
ليبوفيتش، يشعياهو: ٣٦٣.
ليتفوت، س. س (٣١٧).
ليتمان، يعكوف: (٣٢٣).
ليفيتشكي، تاديوش: (٣٢٣).
ليفين، لي. آي: (٢٤٩).
ليفين، يسرائيل: (٢٤٦).
لينتس، خوان خوسيه: ٣٧٥.
ليندر، أمنون: (٢٥١).
لينين، فلاديمير إيليتش: ٢١، ٢٦، ٥٨.
ليو الثالث: ٢٨١.
ليو الخزري: ٢٨١.
ليئور، جاد: (٤٠٢).

ليئور، يهوشع: (٣٢١)، (٣٢٢).
مابو، أبراهام: (١٧١).
ماتزيني، جوزيبي: ٥٨، ٧٩.
مار، فيلهالم: ١١٩.
مارتياليس: ٢٢٤.
ماركس، كارل: ٥٧، ٥٨، ١١٣، ١١٤، ٣٤٧.
ماركوفتش، سيمون: ١٢٥.
ماري-غرانت، سوزان: (٩٥).
مازار، بنيامين: ١٤٨، ١٥٤، ١٥٧، (١٧٤)، (١٧٥)، (١٧٦).
ماليكارب يهامن: ٢٥٧، ٢٥٨.
مانوس، إله: ١٢٢.
ماو تسي تونغ: ٦٠.
مايرس، دافيد ن: (١٧٢).
مايزس، ماتياس: (٣٢٣).
مايير، ادوارد: ٢٠٥.
مائير، غولدا: ٣٧٠.
مائير، ميخائيل أ: (١٧٢).
مائير، يوسيف: ٣٤٤.
متتياهو الحشموناني: ٢٠٧، ٢٢٠.
محمد، بن سالم: (٣١٨).
محمد، نبي: ٢٣٥، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٧٠، ٢٨١.
محوبار، موشيه: (١٧٥).
مرجولين، رون: (٤٠١)، (٤٠٢).
مرغليت، يسرائيل: (٣٢٣).
مرنبتاح، فرعون: ١٣٠، ١٥٩، ١٦٢.
مروز، توريت: (٢٥٠).
المسعودي، أبو الحسن: ٢٨٦، ٢٨٩، ٢٩٠، (٣٢٠).
مغدال، يوئيل ش: (٢٥٢).
مناحيم (شيخ الطائفة): ٢٥٧.
مناحيم، ملك خزري: ٢٩٠.
مندس-فلور، بول: (١٧٠)، (٢٤٦).
مندهول، جورج: (١٧٦).
منشيه، ملك خزري: ٢٩٠.
موان، فلاديمير أ: (٣٢٠).
مورانت، آرثر: ٣٥١، ٣٥٢، (٣٩٩).
موريس، بني: (٤٠٠).
موسوليني، بينيتو: ٢٣.
موسى (موشيه)، نبي: ٩٧، ٩٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١١٠، ١٢٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٩، ١٦٠، ١٦٤، ١٩٦، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢١٠، ٢١٥، ٢١٧، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٩، ٢٤٣، (٢٤٩)، ٢٥٥، ٢٦٠، ٢٧٥، ٢٨٧، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٥، ٣١٦، ٣٢٧، ٣٣١، ٣٤٨، ٣٥٦، ٣٦٦.
مومزن، ثيودور: ٧٦، ١٢١-١٢٤، (١٧٢)، ١٨٨، ٢٠٥، (٢٤٩)، ٣٤٦.
مونوبازوس الثاني (مونبز)، ملك: ٢١٨، ٢١٩.
ميخائيل، رؤوفين: (١٧٠)، (١٧١)، (١٧٢).
ميزس، متياس: ٣١٢.
ميشع، ملك مؤاب: ١٢٨، ١٣٢، ١٦٣.
ميشليه، جول: ٥٨.
ميعاري، محمد: ٣٧٢.
ميكيافيلي، نيكولا: ٨٥.
ميل، جون ستيوارت: ٥٧، (٩٤).
ميلكوفسكي، حاييم: ١٨٢، (٢٤٦).
مئير هحريف، حاخام: ٢٢٩.
نابليون، بونابرت: ٦٩، ٧٣، ٨٧، ١٠٤.
نابونيدوس، ملك: ١٥٨.
نايرن، توم: ٨٢، (٩٦).
نحميا بن حخيله: ١١٢، ١٣٣، ١٣٨، (١٧٣)، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٣٠.
نخو، فرعون مصر: ٢٦٩.
نمني، افراييم: (٩٤).

نوت، مارتين: (١٧٦).
نورداو، ماكس (ماثير سمحا زيدفيلد): ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٣، ٣٩٧، (٣٩٨).
نوكس، روبرت: ١١٣، (١٧١).
نويزنر، جاكوب: (٢٥٠).
نويمان، موشيه: (٤٠١).
نيتشه، فريدريخ: (٩٣).
نيرون، قيصر: ٢٢٤، ٢٢٥.
نيكولا، كلود: (٩٥).
نيكيبروفتسكي، فالنتاين: (٢٥٠).
نثمان، نداف: ١٦٥، (١٧٦).
هاتشنسون، جون: (٩٣).
هاجر: ٢٠٤.
هارناك، أدولف: ١٩٧، (٢٤٨).
هارون الرشيد: ٢٨٦، ٢٨٧.
هارون، ملك خزري: ٢٩٠.
هال، جون أ: (٩٤).
هاليفي، مشولام: ١٥٢.
هامان الأجاجي: ٢٠٥.
هانت، لين: (١٧٦).
هانسون، س. س: (٩٥).
هاوارد، مايكل: ٣٨٢.
هتلر، أدولف: ٢٣، ٣٨، ٤٣، ٣٠٥، ٣١٥، ٣٢٧، ٣٤٣.
هرتسل، ثيودور: ٢٤٠، ٣٢٨، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٩٧، (٣٩٨)، (٤٠٠).
هرتسوغ، زئيف: ١٦٥، (١٧٦).
هردر، يوهان غوتفريد: ٥٨، ١٢٦.
هركابي ابراهام، الياهو: ٢٨٨، ٢٩٧، ٢٩٨، ٣٠٨، ٣١١، (٣٢١)، (٣٢٣).
هروخ، مروسلاف: (٩٦).
هكوهين، ران: (١٧٠).
هكوهين، يوسيف: (١٧٠).
هلال، العجوز: ٢٢٩.
هنجيست: ٣٧.
هو تشي منه: ٦٠.
هوبت، جورج: (٩٤).
هوبس، توماس: ١٦٤.
هوبسباوم، آريك: ٦٦، ٦٧، ٧٩، ٨١، (٩٤)، (٩٥).
هوراتيوس، كوينتوس فلاكوس: ٢٢٢.
هورسا: ٣٧.
هوشعيا (حاخام): ٢٦٤.
هيد، ميخائيل: (١٧٤).
هيرشبرغ، حاييم زئيف: ٢٦١-٢٦٣، ٢٧٠-٢٧٢، (٣١٧)، (٣١٨)، (٣٢٢).
هيرودوتوس الأليكورنسي: ٢٠٢.
هيرودوس، ملك: ١٦٢، ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٢، ٢٢٩، ٢٥٦.
هيس، موشيه: ١١٣- ١١٦، ١١٩، (١٧١)، (١٧٢)، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٤٣.
هيلاني، ملكة: ٢١٨، ٢٢٤.
هيز، كارلتون: ٧٠، ٧٢، ٨٢، (٩٥).
الواقدي، محمد بن عمر: ٢٧٨.
وايتلن، كيت: (١٧٦)
ولهاوزن، يوليوس: ١٢٤، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٣٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٩، (١٧٢)، (١٧٥)، ١٨٨، ٢٠٥.
وولف، كين: (٩٥).
ويل، كلودي: (٩٤).
يادين، يغئال: ١٥٣، ١٥٤، ١٦٢.
يتسحاك، ملك خزري: ٢٩٠.
يروشلمي، يوسيف حاييم: (١٧٠).
يسوع (المسيح): ١٠٠، ١١٧، (١٧٠)، ١٧٥، ١٨٢- ١٨٤، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٤، ٢٣٥، (٢٤٧)، ٢٥٩، (٣١٩).

يشعيا كارليتس أبراهام: ٣٦٤.

يشعياهو، يسرائيل: (٣١٧).

يعاري، ايهود: ٣٠٢، (٣٢٢).

يعفيتس، زئيف: ١٣٣، ١٥١، (١٧٣).

يعقوب (يعكوف): ١٢٩، ١٣٦، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٤، ١٧٨، ١٨٣، ٢٠٢، ٢٤٥، ٢٦٣، ٣٠٦.

يعكوبسون، ألكسندر: ٣٨٣، ٣٨٤، (٤٠٢).

يفتحئيل، أورن: (٤٠٠)، (٤٠٢).

يلين، افينعام: (١٧٦).

يهودا البرشلوني: ٢٧٨، (٣١٩).

يهودا اللاوي: ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٧، ٢٨٨، (٣١٩).

يهودا هنسي: ١٨٢، (٢٤٦).

يهوشع بن حنانيا: (٢٥١).

يهوشع بن نون: ٣٦، ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩، ١٥١، ١٥٤، ١٦٠، (١٧٦).

يهوشواع، أ. ب.: ٣٧٣، (٤٠١).

يهوه: ١٣٧، ١٦٣، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٣٤، (٢٥١)، ٢٦٥، ٢٨٧.

يوانيديس، جون ب. أ: (٤٠٠).

يوحنان بسالطاس: ٢٥٩.

يوحنان هوركنوس: ٢٠٨-٢١٣، (٢٤٩).

يوست، إيزاك ماركوس: ١٠٠-١٠٦، ١٠٨، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٨، ١٤٩، (١٧٠)، (١٧١)، ٢٩٦، ٢٩٨.

يوستينوس، قديس: ١٨٢، (٢٤٧).

يوسف، ملك خزري: ٢٧٧-٢٧٩، ٢٨٤، ٢٨٥-٢٩٢، ٢٩٦-٢٩٨، ٣٠٠، (٣١٩).

يوسف، نبي: ٢٠٤، ٢١٦، ٢٥٥، ٢٧٧.

يوسيبيوس القيصري: ١٨١، ٢٤٦، (٣١٨).

يوسيفوس، فلافيوس: (٩٧)، ٩٨-١٠٠، ١١٠، (١٧٠)، ١٧٩-١٨١، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٤-١٩٦، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٩-٢١٢، ٢١٥، ٢١٧-٢١٩، ٢٢١، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٩، (٢٤٦)، (٢٤٨)، (٢٤٩)، (٢٥٠).

يوشيا، ملك: ١٦٥، ١٦٦، (١٧٠)، (١٧٦)، ٢٦٩.

يوفال يسرائيل، يعكوف: (١٧٣)، ١٨٢، (٢٤٧).

يوليوس قيصر: ٣٧، ١٢٢، ١٦٨، ٢٢٢.

يونس (يونا): ٢٥٥.